METAFISICA

TOMAS ALVIRA
LUIS CLAVELL / TOMAS MELENDO

Iniciación Filosófica

EUNSA

METAFISICA



Primera edición: Mayo 1982
Primera reimpresión: Febrero 1984
Segunda reimpresión: Junio 1986
Tercera reimpresión: Mayo 1989

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin - Pamplona (España)

ISBN: 84-313-0735-8
Depósito Legal: NA 585-1989

Impreso en: Line Grafic, S. A. Hnos. Noáin, s/n. Ansoáin-Pamplona

Printed in Spain - Impreso en España

TOMAS ALVIRA
LUIS CLAVELL
TOMAS MELENDO

METAFISICA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1989

INDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

LA ESTRUCTURA METAFISICA DEL ENTE

SEGUNDA PARTE

LOS TRASCENDENTALES

TERCERA PARTE

LA CAUSALIDAD

PRESENTACION

La abundantísima literatura filosófica de los dos últimos decenios ha consistido preferentemente en monografías y ensayos de carácter historiográfico y sistemático. En cambio, se ha dedicado poca atención a las obras de conjunto. Muchos manuales, ampliamente difundidos en otros momentos, han terminado por caer en desuso, y no se han vuelto a reeditar. En buena parte, por su excesivo afán sistemático y por su erudición desligada de la vida, no respondían ya a la nueva sensibilidad de los lectores.

El gusto por la especialización y por un profundo conocimiento histórico –no sólo especulativo– de los temas, ha retraído de una labor que sigue siendo imprescindible: dotar a los que deseen iniciarse en filosofía de una base fundamental de conocimientos que haga posible una fructuosa asimilación del vasto repertorio de estudios sobre aspectos particulares.

El libro que presentamos quiere ser un manual de carácter fundamental. Un texto de metafísica entendida como ciencia del ser, que es el modo clásico en que la entendieron Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino... A esta concepción radicalmente abierta a la trascendencia vuelven a apuntar –después de algunos siglos de enclaustramiento en la subjetividad de la conciencia– diversas instancias del pensamiento contemporáneo. En los estudios de la fenomenología, del existencialismo, de la analítica del lenguaje, despunta de nuevo el interrogante sobre el ser.

Nuestro intento consiste precisamente en hacer una presentación de estos principios que reúnan unas buenas características didácticas de orden y claridad. A partir de aquí, esperamos que el lector se halle en buena disposición de afrontar las múltiples e ineludibles cuestiones filosóficas que apremian a los hombres hoy.

LOS AUTORES

INTRODUCCION

CAPÍTULO I

NATURALEZA DE LA METAFISICA

Acuciados por la admiración ante el universo, cuyo fundamento no se conoce de modo inmediato, *los hombres se han esforzado continuamente por alcanzar un saber último y universal acerca de la realidad.* Han surgido así, a lo largo de la historia, muchas doctrinas que intentaban dar una explicación profunda del universo, y ponían su constitutivo más radical en un elemento u otro: algunos han reducido toda la realidad a diversas manifestaciones de un elemento intrínseco al mundo, como la materia, el espíritu, el pensamiento, el movimiento; otros, en cambio, han conocido que existe un Principio trascendente distinto del universo. Algunas explicaciones de la realidad proponen un único origen de todas las cosas, mientras que otras han afirmado dos o más causas radicales como fuentes originarias de todo.

Estos interrogantes no son puramente especulativos, sino que afectan profundamente a la vida humana. No es igual para el hombre pensar que todo se disuelve en la materia, incluido él mismo, o haber llegado al conocimiento de que es criatura hecha por Dios de la nada. Estimar que los hombres están sometidos a un destino ciego, o que ellos son los artífices absolutos de su propia existencia, o que con libertad pueden llegar a conocer y amar a un Dios personal, son doctrinas que señalan rumbos completamente diversos para la vida del hombre.

En un principio, el estudio de todas estas cuestiones constituía un único saber indiferenciado, que se llamaba *filosofía, sabiduría, ciencia,* etc. Bien pronto, sin embargo, la investigación acerca de diversas parcelas de la realidad (matemáticas, medicina, gramática, etc.), fue constituyendo las *ciencias particulares,* que se

diferenciaron del tronco común del saber, en el que se planteaban los temas más fundamentales, llamado propiamente *filosofía.* A su vez, a medida que crecía el cuerpo de doctrina filosófica, se iban deslindando ramas que se ocupaban de problemas distintos (la naturaleza, el hombre, la moral, etc.), y entre ellas se perfilaba un núcleo principal que, tratando del constitutivo último del mundo, afectaba a todos los conocimientos filosóficos, y que termina en la consideración de una primera causa del universo: esta ciencia era la *metafísica.*

1. Noción de Metafísica

En una primera aproximación, la metafísica puede entenderse como *el estudio de la causa última y de los principios primeros y más universales de la realidad.*

Causa última: causas próximas son las que producen de modo inmediato determinados efectos (por ejemplo, el aumento de la presión atmosférica es causa del buen tiempo, el corazón es el órgano que impulsa la circulación sanguínea) y de ellas se ocupan las ciencias particulares. Causas últimas o supremas, en cambio, son las que extienden su influjo a todos los efectos de un determinado orden, como por ejemplo un gobernante con respecto a su nación, o el deseo de la felicidad con relación a todo el obrar humano. La metafísica considera la causa absolutamente última de todo el universo, investigando cuál es, cómo influye en el mundo, y qué naturaleza tiene. Sabiendo que la Causa última de todas las cosas es Dios, éste será evidentemente uno de los temas capitales de la Metafísica.

Principios primeros y más universales: además de las causas que influyen desde fuera en sus efectos, las cosas tienen también elementos internos que las constituyen y que afectan a su modo de ser y actuar, a los que llamamos principios (los átomos son ciertos principios de las moléculas, que determinan su naturaleza y propiedades; las células intervienen en el organismo vivo a modo de principios). La metafísica busca los principios primeros y más universales, es decir, los que constituyen más radicalmente a todas las cosas: los filósofos siempre proponen algún aspecto de la realidad como el más profundo y origen de los demás (el devenir, el azar, la cantidad, la esencia, etc.). En la medida en que alguien señale algo como *primer* principio intrínseco de todo, está situándose en un plano metafísico. Al buscar la última causa y los

principios fundamentales, la metafísica abarca en su estudio *toda* la realidad, y también en esto se distingue de las ciencias *particulares,* que sólo atienden a un sector determinado del mundo.

Ejemplos de problemas científicos son: la composición del átomo, el estudio del aparato digestivo del organismo animal, las enfermedades de las plantas, etc. Estos estudios parten siempre de una serie de conocimientos previos y constantes, que están como presupuestos en la tarea científica: la noción de vida vegetal, de vida, cuerpo, cantidad, etc. Los científicos ordinariamente no profundizan en estos temas, pero si se preguntan «¿qué es la vida?», «¿qué es la cantidad?», «¿en qué consiste conocer, ver, sentir?», etc., entonces se están planteando problemas *filosóficos.* Ahondando más, podemos interrogarnos por cuestiones todavía más previas y radicales, que están supuestas en los temas precedentes: «¿en qué consiste *ser*?», «¿qué es causar?», «¿cuál es el sentido del universo?», «¿qué es la verdad?», «¿qué significa la bondad?»: se llega aquí al planteamiento propiamente *metafísico.*

2. La metafísica, ciencia del ente en cuanto ente

Todas las ciencias tienen un objeto de estudio, es decir, algún sector de la realidad que tratan de conocer, como la biología considera el mundo viviente, la matemática estudia los aspectos cuantitativos de las cosas, o la geografía física se ocupa de la configuración de la superficie terrestre. El objeto de la investigación científica define a cada ciencia, discriminándola de las demás, y dando unidad interna a todos los conocimientos que la componen.

Se suele distinguir entre el *objeto material,* que es el conjunto de las cosas estudiadas por un saber científico, y el *objeto formal,* o aspecto que cada ciencia considera en el ámbito de su objeto material: por ejemplo, la biología tiene como objeto material a los vivientes, y su objeto formal es la vida; la medicina estudia el cuerpo humano (objeto material) en cuanto susceptible de salud y enfermedad (objeto formal).

La metafísica estudia el ente en cuanto ente, sus propiedades y sus causas

Las ciencias particulares tienen por objeto determinados sectores o aspectos de la realidad. Pero ha de haber una cien-

cia que estudie toda la realidad, fijándose en aquello que todas las cosas tienen en común, esto es en cuanto «son», «son» cosas, algo «real». Estos aspectos *comunes* están presupuestos por los demás conocimientos más particulares, porque cuando un botánico clasifica y estudia las especies vegetales, sabe que aquellas cosas son «algo», son «entes», y esta noción es previa a las que corresponden a cada especie de la vida vegetal.

– *El ente:* lo que ordinariamente se llaman cosas, realidades o seres, en metafísica reciben el nombre de *entes*. *Ente* significa «lo que es», algo dotado de la propiedad de ser. Son entes todas las cosas: un árbol, un pájaro, un hombre, un diamante...; pero así como «pájaro» indica una naturaleza determinada, o un modo *de ser*, «ente» señala la realidad de que el pájaro *es*. La palabra «ente» procede del verbo ser: en latín, *ens* (genitivo, *entis)* es el participio presente del verbo *esse* (ser); del mismo modo que a un hombre en cuanto oye se le llama oyente, y en cuanto estudia estudiante, así en cuanto es o tiene ser, se le llama ente.

– *En cuanto ente:* «las demás ciencias, que tratan de entes particulares, ciertamente consideran el ente, pues todos los objetos de las ciencias son entes; sin embargo, no estudian el ente en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, por ejemplo el número, la línea, el fuego y cosas similares»[1]. *El objeto material de la metafísica es toda la realidad,* pues todas las cosas son entes, aunque de modo diverso. Pero *su objeto formal es el ente en cuanto tal, considerado en su carácter de ente.* La metafísica, aunque trata de todas las cosas, no es la suma de las diversas ciencias o su síntesis (como mantiene el positivismo), sino algo distinto, pues estudia un aspecto propio y específico, que los demás saberes presuponen: el ser de las cosas.

– *Sus propiedades y sus causas:* cada ciencia, al considerar su objeto, necesariamente se ocupa de todas sus características y de todo lo que a él se refiere de algún modo. Así como la física estudia las consecuencias que se siguen del hecho de que los cuerpos tengan masa, energía, etc., la metafísica ha de tratar de las propiedades que resultan de las cosas en cuanto entes; le corresponde descubrir si hay aspectos que se desprenden del ser de las cosas o no, por ejemplo, la «verdad» procede del ser de las cosas, pero la «materia» no es una condición exigida necesariamente por el ser.

1. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaphysicorum,* lect. 1.

Por otra parte, corresponde a cualquier ciencia considerar un género de cosas y sus causas propias, pues no se termina de conocer algo profundamente mas que cuando llegamos a descubrir sus causas. La metafísica debe, por eso, estudiar la causa de los entes en cuanto entes, y éste es uno de sus temas capitales para ahondar en su propio objeto. Así como la medicina investiga sobre las causas de la salud (alimentos, clima, higiene, etc.), la metafísica llega a la causa del ser de las cosas, que es Dios Creador.

Como se irá comprobando a medida que tratemos de los diversos temas de la metafísica, todos los rasgos comunes de la realidad giran en torno a esta verdad fundamental: que las cosas *son,* son entes. El ser es lo más básico que tienen todas las cosas, pues cualquiera de sus perfecciones o características, antes que nada *es*, y ésta es su condición primera, de la que dependen las demás. Como la metafísica es la ciencia que busca lo más radical de la realidad, necesariamente tiene que indagar por el ser, proponiéndoselo como objeto fundamental de estudio.

Algunas doctrinas filosóficas parece que toman otra realidad como objeto propio de la metafísica: la vida (vitalismo), la existencia humana (existencialismo), las condiciones del conocer científico (Kant), el pensamiento (idealismo), el devenir histórico (historicismo), etc. Sin embargo no pueden escapar a la exigencia de estudiar el ente, pues usan necesariamente una cierta noción de ser. Al intentar decir en qué consisten las cosas, estas doctrinas de hecho reducen el ser a vida, pensamiento...: el objeto de su metafísica sigue siendo, de alguna manera, el ente, aunque ceñido a la condición de alguna realidad particular.

Origen histórico de la ciencia del ente

Ya desde los inicios de la filosofía, los primeros pensadores entendieron esta ciencia como un saber universal que perseguía descubrir el elemento primario de la realidad. Sin embargo, individuaban ese elemento en alguna sustancia material (fuego, aire, agua, etc.). Sólo Parménides advierte por vez primera que el aspecto fundamental de la realidad es el ser: «el ser es y el no–ser no es, es el camino de la persuasión (pues sigue a la Verdad)» (Fr. II, v.3). Los filósofos posteriores, sin olvidar totalmente el ser parmenídeo, orientaron su especulación hacia otros temas. Fue

Aristóteles quien devolvió al ser la primacía, considerando la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente.

Nombres de la metafísica

La metafísica recibe varias denominaciones que ponen de relieve algunas de sus características. Aristóteles la llamaba *Filosofía primera,* en cuanto considera las primeras causas y principios de la realidad, y es por tanto como el corazón de la filosofía; las otras ramas las consideraba, por eso, «filosofías segundas». Es «primera» no por una anterioridad cronológica, sino porque tiene una primacía de naturaleza dentro del saber filosófico y también respecto a las demás ciencias.

Sin embargo, el término más común es el de metafísica, que utilizó Andrónico de Rodas para denominar los escritos aristotélicos sobre «filosofía primera» colocados a continuación de los libros de la *Física.* Este nombre expresa de manera adecuada la naturaleza de esta ciencia, que va más allá del ámbito de la naturaleza material estudiada por la física.

A partir del siglo XVII se empezó a llamar también *ontología* (del griego, «estudio del ente»), denominación que señala su objeto propio, y que por eso fue adoptada por muchos autores. Este nombre fue utilizado preferentemente por filósofos racionalistas, sobre todo por Wolff y algunos de sus continuadores.

3. La metafísica en el ámbito del conocimiento humano

Metafísica y conocimiento espontáneo

Todos los hombres, con las luces de su razón, tienen un conocimiento de conjunto acerca de la realidad: saben qué quieren decir cuando hablan de «ser», «verdad» o «bien», poseen alguna idea sobre la naturaleza humana, distinguen entre realidades sustanciales y accidentales, pueden llegar al conocimiento de Dios como primera causa del universo y como Providente. Este conocimiento, que podemos llamar espontáneo, versa sobre los mismos temas que aborda la ciencia metafísica. Es lógico que así sea porque el hombre tiende naturalmente a conocer el mundo, su

propio puesto dentro de él, el origen de todo, etc.; y este conocimiento le es imprescindible para su existencia. Por eso, no es raro que este conocimiento haya sido llamado *metafísica espontánea* o *metafísica natural de la inteligencia humana*[2]. Sin embargo, este hecho no exime de la necesidad de una metafísica elaborada de modo científico, porque el saber espontáneo es con frecuencia imperfecto, carece de precisión, en algunos puntos le falta firmeza o puede ser confuso, y también porque está sometido al influjo de ideologías en boga en el ambiente cultural y en la opinión pública.

Además hay que tener en cuenta que *en estos conocimientos intervienen de modo decisivo las actitudes morales de cada persona.* No es una experiencia desacostumbrada que los hombres, en la medida que se alejan de la rectitud moral, lleguen a una confusión en el plano de las convicciones intelectuales de fondo, adoptando una actitud escéptica ante la verdad, eludiendo el tema de Dios o por lo menos disminuyendo su importancia, siendo relativistas con respecto a las exigencias de la ley moral natural, o abrazando alguna concepción que pone al hombre como centro de todas las cosas. Esto explica también, en parte, la existencia de algunos sistemas filosóficos profundamente apartados de la verdad, que son como una construcción teórica acorde con unas posiciones iniciales equivocadas ante la vida (marxismo, agnosticismo, idealismo, etc.). La metafísica como ciencia, en sus puntos capitales –de los que dependen las cuestiones más técnicas o de detalle– está, en cierta medida, condicionada por la vida moral de los filósofos.

Función directiva de la metafísica con respecto a las demás ciencias

Al tratar la metafísica de las cuestiones más fundamentales del saber humano y al abarcar su estudio toda la realidad en su conjunto, es lógico que las ciencias particulares, que se ciñen a aspectos parciales de las cosas, dependan de algún modo de aquélla.

2. Esta expresión fue utilizada por H. BERGSON a propósito de la filosofía de PLATÓN y ARISTÓTELES: «Si se hace abstracción de los materiales caducos que entran en la construcción de este inmenso edificio, permanece una sólida estructura, y esta estructura diseña las grandes líneas de una metafísica que es, a nuestro juicio, la metafísica natural de la inteligencia humana» *(Evolution créatrice,* Alcan, París 1909, p. 352).

El objeto de cada ciencia particular es un tipo de ente, y por eso los principios metafísicos, las propiedades del ser y de otras nociones básicas de la realidad se reflejan también en ese sector determinado de la investigación científica. De tal modo estos principios están presupuestos en la ciencia, que, aunque no se interrogue sobre ellos explícitamente, los utiliza en la medida en que le hacen falta. Los físicos, por ejemplo, al profundizar en la dinámica de los cuerpos, en la actividad físico-química, están empleando la noción de causa, al menos a nivel espontáneo, y todo lo que ella implica; el biólogo, cuando estudia el funcionamiento de un organismo vivo, está constantemente haciendo uso del principio de finalidad. Algunas veces el desarrollo de una ciencia está dirigido no ya por conocimientos espontáneos de carácter metafísico, sino por determinados sistemas filosóficos. Baste pensar, por ejemplo, en la historia o en la genética elaboradas desde perspectivas marxistas.

Por otra parte, los mismos científicos, al buscar la plena inteligibilidad de su objeto de investigación, pasan frecuentemente de la ciencia particular a consideraciones de carácter filosófico. No es extraño, por eso, que muchos de los físicos contemporáneos hayan escrito ensayos filosóficos (por ejemplo, Heisenberg, Einstein, Planck, De Broglie, Bohr, Schrödinger, etc.). El afán de independencia absoluta de las ciencias respecto de todo conocimiento filosófico, introducido por el positivismo, no ha podido nunca realizarse del todo.

A la metafísica corresponde, pues, ejercer una función orientadora en el cuerpo de las ciencias, en cuanto es la cumbre del saber humano de orden natural: una función que se puede llamar *sapiencial,* ya que es propio de la sabiduría ordenar y dirigir los conocimientos y actividades humanos a la luz de los primeros principios y del fin último del hombre.

4. LA RELACION DE LA METAFÍSICA CON LA FE Y LA TEOLOGÍA

Además del saber espontáneo natural y de sus diversas elaboraciones científicas, existe un conocimiento de orden sobrenatural, que procede de la Revelación divina, y que incide en el saber humano, perfeccionándolo y dirigiéndolo al último fin sobrenatural del hombre.

La fe ayuda a la filosofía

Algunas verdades metafísicas, aunque sean naturalmente cognoscibles por el hombre, han sido también reveladas por Dios. La Revelación divina, juntamente con los misterios sobrenaturales, manifestó a los hombres las principales verdades últimas sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios mismo, que son objeto de la filosofía. Como consecuencia del pecado original, era difícil a los hombres alcanzar con firmeza y sin mezcla de errores todas esas verdades, tan necesarias para su vida moral. Por eso Dios quiso enseñarnos verdades como la creación de las cosas *ex nihilo,* la Providencia divina, la espiritualidad del alma humana y su inmortalidad, la existencia y naturaleza de Dios Uno, la ley moral y el fin último del hombre, e incluso hasta el nombre de Dios como Ser subsistente: «Yo soy el que soy».

De este modo, la metafísica recibió un impulso extraordinario, como nunca se había dado en la historia del pensamiento humano. Se entiende que los primeros cristianos se asombraran de que hasta un niño que había aprendido los elementos de la fe, tuviera respuestas más profundas y definitivas que las de los filósofos griegos para las mayores inquietudes de la inteligencia del hombre: problemas como los del mal, el dolor, la muerte, la libertad, el sentido de la vida o la bondad de la creación, encontraban en la fe cristiana una solución acabada y muy honda.

Los Padres y Doctores de la Iglesia, al mismo tiempo que elaboraron la teología, se esforzaron por desentrañar racionalmente las verdades naturales que habían sido reveladas, elaborando así una filosofía que se ha llamado cristiana, no por su contenido intrínseco y su argumentación racional, que siguen siendo naturales, sino porque ha sido hecha bajo el estímulo y la poderosa luz de la fe[3].

El hecho de la Revelación de estos conocimientos, lejos de hacer innecesaria la ciencia de la metafísica, constituye más bien un acicate para penetrar con más vigor en ella, porque Dios los ha revelado precisamente para que nuestra inteligencia pudiese in-

3. En los primeros decenios de este siglo tuvo lugar una conocida polémica sobre la posibilidad de una «filosofía cristiana». Más allá de las diferencias entre los autores, es importante subrayar que esa filosofía se desarrolla con razonamientos naturales. No existe, por tanto, entre cristianismo y filosofía la contradicción que HEIDEGGER ha querido ver al hablar de la filosofía cristiana como un «hierro de madera» (cfr. *Einführung in die Metaphysik,* Halle a.S. 1953, p. 5 s.).

troducirse en las verdades naturales más profundas y viviese de ellas.

La filosofía sirve a la fe

Así como la razón sirve a la fe, la metafísica es instrumento científico para la teología. Una vez que la metafísica ha sido perfeccionada por la orientación que le da la fe, ella misma constituye un instrumento valioso para entender mejor los misterios sobrenaturales, de los que se ocupa la ciencia teológica.

a) *El conocimiento del orden sobrenatural presupone el conocimiento de las realidades naturales,* porque la gracia eleva la naturaleza pero no la sustituye. Por ejemplo, el estudio de la gracia y de las virtudes infusas requiere saber que el alma humana es espiritual, que tiene libertad y está ordenada a Dios como a su último fin; para conocer sin error que Jesucristo es hombre, es preciso tener una recta concepción de la naturaleza humana; para comprender teológicamente el pecado, hace falta tener un conocimiento de las potencias humanas, especialmente la voluntad y las pasiones, y poseer una noción adecuada del bien y del mal; en el estudio de Dios Trino y de la Encarnación, son necesarios los conocimientos acerca de la naturaleza y la persona (en Dios hay tres Personas en la misma naturaleza divina; Jesucristo es una Persona –la Divina– en dos naturalezas, humana y divina); en definitiva, no es fácil adquirir un conocimiento adecuado de las verdades que Dios revela, sin antes profundizar en el saber natural.

b) *Si se prescinde del uso de la metafísica en la teología, ésta no logrará el carácter de ciencia, y difícilmente podrá verse libre de errores y de ambigüedades:* un saber es científico cuando sus conceptos están ordenados, fundamentados, expresados con precisión, formando un todo unitario y coherente; la teología, como no puede dejar de emplear conocimientos naturales acerca de la realidad, obtiene categoría de ciencia cuando estas nociones han sido previamente elaboradas por una ciencia instrumental, que en este caso es la metafísica; no le es suficiente utilizar el significado de los términos a nivel de conocimiento espontáneo, sino que requiere una mayor precisión. Por otra parte, las interpretaciones desviadas que surgieron acerca del dogma a lo largo de la historia fueron precisamente las que obligaron a la teología a perfilar sus nociones y su terminología desde una perspectiva metafí-

sica; por eso no es posible abandonar los resultados alcanzados con ese instrumento, sin el riesgo de incurrir de nuevo en esos errores. Expresiones como «transubstanciación», «unión hipostática», o «materia y forma de los Sacramentos», son insustituibles porque exponen de modo inequívoco el sentido auténtico de la fe, y evitan eficazmente posibles desviaciones.

Además, la metafísica es necesaria para entender las formulaciones dogmáticas propuestas por el Magisterio de la Iglesia: «si se rechazan estos fundamentos (la metafísica de Santo Tomás) o se les pervierte, se seguirá necesariamente que quienes estudian las ciencias sagradas ni siquiera podrán captar el significado de las palabras con las que el Magisterio de la Iglesia expone los dogmas revelados por Dios. Por eso quisimos advertir a quienes se dedican a enseñar la filosofía y la sagrada teología, que si se apartan de las huellas de Santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin gran detrimento» (San Pío X, *Doctoris Angelici,* 29.VI.1.914). Incluso los símbolos de la fe contienen muchos términos precisos que la metafísica, en cuanto ciencia instrumental, ayuda a entender mejor[4].

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN, *República,* V, 474b ss.; VII, 514a ss. ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, cc. 1-2; II, 1; IV, 1; VI, 1; XI, 3. SANTO TOMÁS, *In metaph.,* Prooem.; I, lect. 2; II, 2; III, 4-6; IV, 1, 4 y 5; VI, 1; XI, 1, 3 y 7; *In Boeth. de Trinitate,* lect. 2, q. 1. E. GILSON, *El filósofo y la teología,* 2ª ed., Monograma, Madrid 1967. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía,* Herder, Barcelona 1973. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia,* EUNSA, Pamplona 1978. J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser,* Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950. L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser,* Gredos, Madrid 1968. S. RAMÍREZ, *El concepto de filosofía,* ed. León, Madrid 1954. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual,* 2ª ed., Rialp, Madrid 1973. A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Introducción a la metafísica,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1951.

4. El Concilio Vaticano II ha reafirmado la necesidad de una sólida formación en el patrimonio filosófico perennemente válido, para el estudio de la teología (Cfr. Decr. *Optatam totius,* nn. 15-16).

CAPÍTULO II

EL ENTE, PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFISICA

Antes de abordar otros temas, es necesario ofrecer una primera visión de las nociones metafísicas fundamentales: la de ente, y las más cercanas a ella, como ser, esencia y existencia. Como el ente es el objeto de la metafísica, todas las demás cuestiones hay que resolverlas bajo la luz que nos proporciona esta noción; por eso, es conveniente en los comienzos dar una primera descripción del significado de ente, sin perjuicio de que a lo largo de la asignatura se vayan tratando con más detenimiento los temas que aquí se apuntan.

1. NOCIÓN DE ENTE

Ente es «lo que es» (id quod est). No es posible dar una definición estricta de ente, porque definir es situar una realidad dentro de un concepto más amplio (su género); como decimos, por ejemplo, que automóvil es un tipo de vehículo con motor, para pocas personas, etc. Ente, en cambio, es el concepto que abarca todo género de realidades, de manera que ya no cabe encuadrarlo en una noción más universal. A título de descripción, se puede indicar el significado de ente como «lo que es», «lo que existe», «lo que es real», y así son entes un hombre, un pájaro, un avión. Este término, sin embargo, no expresa exactamente lo mismo que «cosa», ya que procede del verbo *ser* y designa a las cosas en cuanto *son*; así como viviente es el que vive, cantante el que canta, o corredor el que corre.

En el lenguaje ordinario, *ente* se utiliza raras veces y con un significado impreciso, para aludir a algo que no conocemos bien, o que conocemos de un modo muy indeterminado. En cambio este vocablo es más corriente en la terminología jurídica, que habla de «entes morales» y de «entidades» para referirse a las instituciones o sociedades jurídicamente reconocidas.

Es necesario eliminar del término *ente* todo matiz de vaguedad. En metafísica *ente* tiene un significado concreto y real: entes son las cosas que existen en el mundo. Aunque en el habla común las llamamos *seres,* en el estudio de la filosofía es mejor conservar el uso técnico de *ente,* para que así se pueda distinguir adecuadamente del *ser,* que designa el acto del ente. Se salva así la posible ambigüedad de la palabra *ser,* que puede utilizarse como nombre y como verbo; además, *ente* acentúa el carácter concreto e individual de las cosas existentes, mientras *ser,* como todo infinitivo (leer, ver, etc.), tiene una significación todavía indefinida.

La noción de ente no es simple, sino que aparece compuesta por un sujeto (id quod) y un acto (est). En esta noción intervienen dos elementos, a saber, *algo* que es, y el mismo *es* de esa cosa. El «algo» (una persona, un barco, etc.) ejerce la función de sujeto, es decir, de realidad a la que corresponde ser (así como el sujeto de la risa es el que se ríe); el *es* señala el acto, la perfección propia de ese sujeto (el reír es el acto de la persona que ríe).

Estos dos elementos constituyen una unidad: al decir «ente» hacemos una referencia implícita al ser, aunque todavía no formulemos el juicio «esto es» o «algo es»; a su vez, cuando oímos sólo el verbo «es», echamos en falta, o se supone, el sujeto de ese acto. *Ser y ente se implican de manera recíproca.*

En resumen podemos afirmar:

1) *Ente* significa de modo principal la *cosa* que es, y la designa precisamente en cuanto tiene el ser.

2) Por eso, *ente* significa de modo concomitante también el *ser* de esa *cosa,* el ejercicio del acto de ser.

3) Ente indica, en consecuencia, algo que existe en la realidad.

De manera derivada se habla también de *«ente de razón», que significa algo a modo de ente que es sólo en la inteligencia humana;* como por ejemplo, los personajes ficticios de una novela, los seres que son producto de la fantasía, etc. Estos conceptos tienen un cierto ser, que consiste en *ser pensados* por nuestra potencia intelectual. Se trata simplemente de conceptos,

o realidades mentales, sin existencia fuera del entendimiento humano. Cuando decimos que algo es *real*, queremos indicar su contraposición al ente de razón: un personaje real es un hombre no meramente pensado o soñado, sino existente, de carne y hueso.

2. La esencia, modo de ser de los entes

Las cosas *son*, y al mismo tiempo son *algo*, poseen una determinada naturaleza. A la pregunta sobre *qué es* esa cosa, respondemos diciendo: es un libro, una mesa, un perro. Esos nombres expresan *lo que* las cosas son, es decir, su esencia, lo que los define, al margen de otras determinaciones accidentales y mudables. Por ejemplo, no cabe duda de que un águila no es una suma de cualidades, sino que tiene una consistencia interna, un núcleo central del que brotan sus múltiples características, que nosotros captamos gracias a nuestra inteligencia, y expresamos en su definición y en el nombre *águila* que le imponemos.

Esencia es, pues, aquello que hace que una cosa sea lo que es. Todas las cosas tienen, por una parte, *ser*, y en este sentido las llamamos entes; pero al mismo tiempo, todas ellas poseen una esencia, por la que reciben nombres distintos. En virtud de su *esencia* el hombre es hombre, el vino es vino y el agua es agua, y no otra cosa cualquiera de las que componen el universo.

Aparece así, en todas las cosas, una dualidad de principios constitutivos, *el ser y la esencia;* son dos aspectos indisociables y necesarios en cualquier realidad existente en el mundo. Más adelante se estudiará con detenimiento la relación entre estos dos principios y su función propia en la constitución de las cosas. Por ahora, basta observar que un pino, un asno, un metal, es decir, la esencia de los entes, implica un *modo de ser,* una determinada modalidad del ser de las cosas: el universo se nos presenta como un conjunto armonioso de realidades que, teniendo el ser como propiedad común, se diversifican específicamente según una variedad de esencias o naturalezas.

3. El ser, acto del ente

Ahora vamos a considerar el elemento principal del ente, que es su ser. El significado de *ser* es evidente para todos, sin que sea necesaria –ni posible– una privilegiada intuición del ser;

pero eso no impide un mayor esclarecimiento de su sentido por parte de la metafísica.

Se trata de una primera aproximación, pues este tema podrá considerarse con mayor profundidad más adelante. La peculiaridad de la cuestión del ser radica en que *todo es,* es decir, no hay ninguna realidad que no sea; sin embargo, ninguna de las cosas creadas es ser puro, sino que consisten en *modos determinados de ser*, en realidades que *son,* pero no son *el ser*. De esta manera, el ser se manifiesta como una propiedad o acto del ente: el ente no es ser solamente, sino que *tiene ser.* Aquí se intenta determinar algunos rasgos del ser como acto del ente.

a) *El ser es un acto, una perfección de las cosas.* Aunque en la vida corriente llamamos «actos» a las acciones u operaciones (acto de ver, leer, caminar), en metafísica se designa con el nombre de acto a cualquier perfección o propiedad de las cosas[1]. En este sentido, por ejemplo, una rosa blanca es una flor que tiene la blancura como un acto que le otorga una determinada perfección. De modo semejante, el «es» de las cosas indica una perfección tan verdadera como el «vivir» para los vivientes. Sin embargo, se trata evidentemente de un acto peculiar, como veremos enseguida.

b) *El ser es un acto universal.* No es algo exclusivo de un tipo de realidades, como lo son el acto de correr o de entender, sino que todas las cosas son: sin ser no habría nada. De cualquier objeto del universo, sea el que sea, siempre habrá que decir que *es*: este pájaro *es*, las nubes *son*, el oro *es*...

c) *El ser es un acto total: abarca todo lo que las cosas son.* Mientras las demás perfecciones son parciales, porque indican diversos aspectos o partes del ente, ser contiene todo lo que una cosa posee, sin excluir absolutamente nada. *Leer* no expresa la integridad de perfección del lector; *ser,* en cambio, es acto de todas y cada una de las partes de la cosa: si un árbol es, todo él es, con todos sus aspectos y elementos, pues su color *es,* su forma *es*, su vida y su crecimiento *son*; todo en él participa del ser. En este sentido, el ser comprende la totalidad del ente.

1. Desde ARISTÓTELES, el acto cobra un sentido de perfección. Para el Estagirita, el acto *–energeia, entelequia–* se contrapone a la potencia *–dynamis–* como lo perfecto y acabado, la realización de la forma, a la capacidad real no realizada (Cfr. *Met.* IX, 6, 1048 b 1 ss.).

d) *El ser es el acto constitutivo y más radical: aquello por lo que las cosas son.* Así como la esencia es lo que hace que una cosa sea de un modo u otro (león, hombre, silla), el ser es lo que hace que las cosas sean. Esto puede mostrarse con diversas razones:

– *por la comunidad del ser:* siendo distintas unas cosas de otras, aquello que hace que todas ellas *sean*, no puede radicar en sus principios de diversidad –su esencia, sus accidentes variados, etc.–, sino precisamente en aquel acto en el que convienen: el ser;

– *por la prioridad de naturaleza del ser:* cualquier acción o propiedad de las cosas presupone un sujeto ya constituido, que es previamente; en cambio, el ser es el presupuesto de toda acción y de todo sujeto, ya que sin ser, nada sería; el ser no es un acto derivado de lo que son las cosas, sino precisamente lo que hace que sean;

– *por exclusión:* ninguna propiedad física, biológica, etc., de las cosas (su energía, su estructura molecular o atómica) puede hacer que éstas sean, pues todas esas características, para producir sus efectos, antes tienen que ser.

En definitiva, *el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección.* Así como el alma informa al cuerpo y le da vida, de modo análogo el ser actualiza intrínsecamente a cada cosa, haciendo que sea; el alma es principio vital, y el ser es principio de entidad o de realidad de las cosas.

Transcribimos a continuación algunas formulaciones de Santo Tomás sobre el acto de ser:

«El ser es lo más perfecto de todo (...), es la actualidad de todos los actos (...) y la perfección de todas las perfecciones» *(De potentia,* q.7, a.2, ad 9). Pues cualquier acto o perfección antes debe ser, es decir, ha de tener previamente el acto de ser; de lo contrario, nada sería.

«El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se relaciona con todas como su acto. Nada posee actualidad sino en cuanto es; por eso, el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas (substanciales o accidentales)» *(Summa Theologiae,* I, q.4, a.1, ad 3).

«El ser es lo más íntimo de cualquier cosa, y lo que más profundamente está en todas, ya que es formal (acto, algo que informa o actúa) con respecto a todo lo que hay en una cosa» (*Summa Theologiae,* I, q.8, a.1).

4. EL SER, ACTO INTENSIVO[2]

El ser es lo que conviene a cada ente como acto primario y fuente de todas sus perfecciones. Pero el ser no es un acto idéntico en todas las cosas, sino que está diversificado ya que en el universo existen entes muy distintos. Esta característica no es exclusiva del ser: en las cualidades, en un gran número de actos, se advierte una variedad de realizaciones concretas, un más y menos de intensidad en el modo como son poseídos por los sujetos. Por ejemplo, la luz admite diversas tonalidades y grados de intensificación o de debilitamiento; el acto de entender, o de querer, puede realizarse de diversos modos y con mayor o menor fuerza en un mismo individuo, en personas distintas, o en seres inteligentes de diversa naturaleza (hombres, ángeles y Dios).

a) *El acto de ser se da en grados de menor o mayor intensidad en las cosas, desde las realidades más imperfectas hasta Dios.* Es un hecho manifiesto la jerarquía de entes en el universo, la progresiva gradación de perfecciones que poseen las cosas, partiendo del reino mineral –desde sus elementos hasta sus estructuras más complejas–, y ascendiendo por las diversas formas de vida –vida vegetal, animal y espiritual–, hasta llegar a la perfección máxima, que pertenece a Dios. Esta diversidad es, en definitiva, una *gradación en el ser:* si la raíz de las perfecciones de cada cosa es su ser, es lógico que la intensidad de esas perfecciones sea un reflejo de la intensidad del ser[3].

2. Acogemos la denominación de *intensivo* que C.FABRO ha acuñado en sus obras refiriéndose al ser en la filosofía tomista (Cfr. especialmente *Partecipazione e causalità*, Società editrice internazionale, Torino 1960). Intensivo significa que el ser, en estado puro, acoge en sí a todas la perfecciones y que se encuentra participado en grados distintos en las cosas.

3. «Toda perfección corresponde a cada cosa según su ser: pues ninguna perfección tendría el hombre por su sabiduría, si por ella no *fuese* sabio, y lo mismo sucede en los demás casos. Por lo tanto, según el modo en que una cosa tiene el ser, así es su modalidad en la perfección, ya que una cosa se dice más o menos perfecta, en cuanto su ser se contrae a un modo especial de perfección mayor o menor. Por consiguiente, si hay algo a lo que compete toda la virtualidad del ser *(tota virtus essendi)*, no le puede faltar ninguna de las perfecciones que convienen a alguna cosa, sino que a esa realidad que es su ser le corresponde el ser según toda su plenitud *(totam essendi potestatem)*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c.28).

Como enseña la Teología natural, Dios posee el ser en toda su amplitud, en toda su intensidad. Por eso le pertenecen todas las perfecciones, pues si le faltara alguna, –que *es* algo–, ya no tendría el ser en toda su intensidad, sino que estaría afectado de limitación. En cambio, las criaturas, a medida que son menos perfectas, poseen *menos ser,* tienen un grado más pobre de participación en el ser.

> No hay que pensar que las demás perfecciones (por ejemplo, vivir, entender) se van sobreañadiendo al ser[4]. No es que los vivientes *sean,* y además *vivan,* sino que su modo de ser consiste en vivir: vivir es un modo más perfecto de ser que el de las realidades inertes.

b) *No puede, por tanto, considerarse el ser como un atributo vago e indeterminado, que conviene a todos los entes indicando su perfección mínima.* Algunos han entendido el ser como el concepto más pobre, lo que resta después de haber prescindido de todas las características que diferencian unas cosas de otras: sería la noción más vacía y abstracta, que se puede aplicar a todo (extensión máxima) a fuerza de no tener casi ningún contenido (comprehensión mínima), de indicar sólo lo ínfimo que todas las cosas poseen para ser reales.

Esta consideración es más lógica que metafísica, e impide captar el ser como acto de las cosas, que se realiza diversamente en cada una de ellas y de modo máximo en Dios.

> Históricamente, tal concepción del ser se formula de modo explícito en el racionalismo (Leibniz, Wolff). Sin embargo, ya en Escoto y Suárez el ente es considerado como un concepto máximamente indeterminado, cuyo contenido viene a coincidir con la «esencia posible». Es decir, identifican el ente con la esencia, y transforman la esencia en algo indiferente respecto al acto de ser, en simple «posibilidad de ser». Siguiendo esta línea, Wolff definió el ente como «aquello que *puede* existir, es decir, a lo que no repugna la existencia»[5], dividiendo

4. En esta línea se movían diversos representantes del neoplatonismo, que indicaban una jerarquía de perfecciones. El primer lugar lo ocuparía el principio supremo y Absoluto, identificado en el Uno o el Bien; debajo de él estarían las demás hipóstasis subsistentes y entre ellas el Ser. SANTO TOMÁS invierte el orden y pone el Ser en primer lugar, de manera que todas las demás perfecciones son participaciones del Ser.

5. *Ontología,* ed. 1736, n. 134.

así el ente en *posible* y *actual:* la primacía corresponde al posible, y el ente actual no es más que su «puesta en acto»[6].

Uno de los inconvenientes principales de esta postura es que el ente se asimila al pensamiento, ya que esa noción indeterminadísima de ser sólo existe en la inteligencia humana, como fruto de una abstracción lógica. No se trata ya del ser real, sino del ser pensado, pues la «posibilidad» se entiende en el racionalismo como el carácter «no contradictorio» de una noción, es decir, como «posibilidad de que algo sea pensado o concebido».

c) *Ser no es exactamente lo mismo que existir; ser expresa un acto, mientras existir indica sólo que una cosa se da «de hecho».* Al afirmar que una cosa «existe», queremos decir que es real, que no es la nada, que «está ahí»; ser, en cambio, significa algo más interior, no el mero hecho de estar en la realidad, sino la perfección más íntima de una cosa y la raíz de sus restantes perfecciones.

El existir designa sólo la cara o aspecto más exterior del ser, como una consecuencia suya: porque el ente tiene ser, está ahí realmente, fuera de la nada, y existe. Existir es como un resultado de tener el ser.

Esta diferencia de significados entre ser y existir se observa en el lenguaje: aunque no sea un modo habitual de expresarse, no suena raro afirmar que un hombre *es* más que un árbol, y un ángel más que un hombre; en cambio, no se dice que una cosa «existe más que otra»: existe o no, pero no existe más o menos. *Ser*, como vemos, tiene un sentido intensivo, del que carece el término *existir*.

Interpretar ser como *existencia* es un resultado lógico de la posición indicada anteriormente, que reduce el ente a la esencia posible, al margen del acto de ser. Se forman así como dos mundos: por una parte, la esfera ideal de las esencias abstractas o del pensamiento puro; y por otro lado, el mundo de los hechos, de la existencia fáctica. Este segundo no es más que una reproducción del primero: como decía Kant, el concepto de cien thalers reales en nada difiere del concepto de cien thalers simplemente posibles[7].

Esta escisión entre esencia ideal-existencia real ha tenido graves repercusiones en algunos temas centrales de la filosofía.

6. Esta división se ha difundido ampliamente y la siguen manteniendo algunos autores de orientación esencialista dentro del tomismo de este siglo.
7. Cfr. *Crítica de la razón pura,* B 628/ A 600.

Así, en el orden del conocimiento, ha ido unida a la separación radical entre inteligencia y sentidos: la esencia es objeto de la razón pura, y la existencia fáctica es captada por las sensaciones (de ahí la oposición entre racionalismo y empirismo o positivismo; entre verdades de razón y verdades de hecho, de Leibniz). Otra consecuencia de este planteamiento es el intento de probar la existencia de la causa primera partiendo de la *idea* de Dios (ontologismo): Dios sería la única esencia que incluye como una de sus notas la existencia, y por eso Dios debería existir. En realidad, esta demostración concluye en un Dios puramente pensado.

5. Significado del verbo ser como cópula en el juicio

Acabamos de ver que el término ser, en su significado principal, expresa el acto más radical del ente *(actus essendi)*, la propiedad fundamental de cualquier realidad[8]. En este sentido podemos decir, por ejemplo, «Pedro es», «yo soy», los «entes son». Aunque el ser no es exactamente lo mismo que el existir, sin embargo para expresar que «Pedro es», habitualmente decimos «Pedro existe».

Además de este significado fundamental, el ser aparece como verbo de continuo en el lenguaje, formando parte de todos los juicios con la función de unir el sujeto y el predicado. Unas veces se presenta explícitamente («esta ley *es* incompleta», «mañana *es* domingo»), y otras de manera implícita («hoy hace sol», «Juan camina», que equivalen a «hoy *es* un día en que brilla el sol» y «Juan *es* caminante»). Esta es la llamada función copulativa del verbo ser, que actualmente es la más utilizada.

En el uso del verbo ser como cópula, cabe distinguir varios aspectos:

a) *El ser expresa la composición de sujeto y predicado en cualquier enunciado que hace la mente.* Por ejemplo, en la proposición «el caballo es veloz», el *es* une el predicado veloz al sujeto gramatical caballo. En esta acepción el *ser* no es algo en la reali-

8. «Así como el movimiento es el acto del móvil, en cuanto tal, del mismo modo el ser es el *acto del existente, en cuanto es ente»* (Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d.19, q.2, a.2, sol.). Otras expresiones de Santo Tomás son *acto de ser* (cfr. *Summa theologiae*, I, q.3, a.4, ad 2), y *acto del ente* (cfr. *Quodlibetum* XII, q.1, a.1, ad 1).

dad, sino sólo en el acto de la inteligencia que juzga. En este sentido, el ser sirve también para hacer juicios sobre cosas que no son reales, o incluso une sujeto y predicado en juicios falsos, como cuando decimos, por ejemplo, que el hombre *es* irracional.

b) *El ser sirve para expresar que una perfección pertenece a un sujeto:* en «el lápiz *es* negro» el *es* indica que el color negro afecta actualmente al lápiz.

c) *Además, el ser del juicio significa también que esa atribución del predicado al sujeto corresponde verdaderamente a la realidad,* es decir que es verdad lo que se afirma en una proposición. Para indicar esta función del verbo ser, se habla del ser como verdadero. Así, cuando se quiere expresar que algo no es verdadero, se dice que no es; y si una determinada composición de sujeto y predicado no es conforme a la realidad, es decir es falsa, decimos que no es.

Estos tres aspectos están íntimamente unidos en cada juicio. Así, cuando decimos que «la tierra es redonda» hacemos una composición en el lenguaje, al unir el predicado «redondo» al sujeto «tierra» indicamos la pertenencia de la «redondez» a la tierra y, por último, expresamos que esto es verdad.

Esta función copulativa del término ser, se fundamenta en su significado principal de ser como acto. Como hemos visto, el ser es el acto constitutivo de todas las perfecciones sin el cual ninguna de ellas sería. De ahí que para expresar que una perfección se da en un sujeto acudamos al verbo ser.

6. Características del concepto de ente

Hemos tratado del ente, punto de partida de la metafísica, y de su acto constitutivo, que es el ser. Para completar esta primera visión del objeto de la metafísica, conviene considerar ahora las características del concepto de ente que forma nuestro entendimiento.

Prioridad de la noción de ente en el conocimiento humano

La prioridad real del ser con respecto a las demás perfecciones de las cosas, tiene como consecuencia en el orden del conocer

la primacía de la noción de ente. Cualquier objeto que conocemos, antes que nada *es*, y de ahí que nuestra inteligencia en primer lugar lo conozca como *algo que es*, como ente. Por eso, la noción de ente está incluida de manera implícita en todos los restantes conceptos intelectuales. Cualquier persona entiende por *árbol* o por *caballo* cosas que son y que poseen el ser de un modo particular; es decir, los conoce como *entes* que *son* según una *esencia* determinada. Así, en todos nuestros conocimientos intelectuales están presentes de manera indisociable los elementos constitutivos del ente, que ya hemos explicado.

La noción de ente es la primera de cuantas adquiere nuestra inteligencia. Antes de entender con detalle una determinada realidad y sus perfecciones características, conocemos que aquello *es, es algo;* sobre la base de esta primera aprehensión, con la experiencia, vamos comprendiendo mejor esa realidad. Así un niño, incluso antes de distinguir bien los objetos que le rodean, entiende que *son*. Es ésta la primera aprehensión que se da en el despertar del conocer intelectual, previa a cualquier otra. Nada se puede entender, si no se comprende antes que «aquello es». Una cosa es cognoscible en la medida en que es: las cosas se pueden entender porque tienen ser, porque son algo. No se trata sólo de un conocimiento meramente inicial, pues todos los aspectos de la realidad que el hombre conoce a lo largo de su vida, los entiende siempre como algo que es de un modo u otro, que pertenece al ámbito del ser. En este sentido se dice que todos los conocimientos se resuelven en el ente.

La noción de ente se posee al principio de manera imperfecta, y se va perfeccionando con la experiencia, al conocer muchos entes y diversas maneras de ser. En todos los ámbitos del conocimiento se da un progreso similar. Por ejemplo, el que comienza a estudiar botánica tiene ya un conocimiento de la vida vegetal, pero sólo después de una experiencia y observación más amplia llegará a saber más a fondo el significado de esa realidad. Del mismo modo, nuestro conocimiento del ente se hace más profundo y extenso conforme descubrimos sus múltiples características y diversas realizaciones. Llevar a cabo esta tarea a nivel científico corresponde precisamente a la metafísica.

«Ente» no es una noción genérica

Los géneros son nociones que se aplican por igual –de modo indeterminado– a muchas realidades, porque significan sólo

las características comunes a todas ellas, dejando fuera los rasgos que las diferencian. Por ejemplo, el concepto «animal» es un género que se predica indeterminadamente de todos los entes con vida sensitiva (hombre, caballo, perro, etc.). Para descender de una noción genérica (animal) a otra más particular (hombre), es preciso añadir al género nuevas determinaciones no contenidas en él; justamente las diferencias que se han dejado aparte para formarlo *(racional,* u otras propiedades distintivas de las especies animales).

La noción de ente no es un género, porque no se le puede añadir ninguna diferencia que no se encuentre ya contenida en él. Mientras la noción de animal no incluye las diferencias que distinguen unos animales de otros, ente indica no sólo lo común a las cosas, sino también sus aspectos diferenciales, pues éstos también *son* y tienen, por tanto, razón de ente.

Los conceptos genéricos obtenidos mediante la abstracción tienen una extensión mayor –abarcan más objetos– a medida que el número de propiedades que integran su contenido –comprehensión– es menor; por ejemplo, «cuerpo» se dice de más cosas singulares que la noción de «sólido», porque ésta añade una nueva característica, que es la cohesión estable entre sus partes; del mismo modo, los instrumentos de cuerda, de viento, de percusión, son especies más determinadas del género «instrumento musical».

En cambio, *la noción de ente lo contiene todo: tiene la máxima extensión, pero también su contenido nocional o comprehensión es máximo.* Por una parte, ente abarca todas las realidades del mundo (extensión máxima), pero además las significa con todas sus características singulares, pues todas esas determinaciones tienen razón de ente y no quedan, por tanto, fuera de esa noción (comprehensión máxima). Sin embargo, como es natural, todas las determinaciones y modos de ser están significadas en «ente» de un modo todavía indiferenciado y bajo cierta confusión; por eso, para dar a conocer una realidad, no basta decir que eso es un ente, sino que es preciso indicar de forma explícita su peculiar modo de ser –su esencia–, afirmando, por ejemplo, que es un libro o una pluma o un perro. La razón de esta propiedad tan singular del concepto de ente se funda en que este nombre se toma del *ser,* y todas las demás determinaciones no son más que modos de ser.

La noción de ente como género es propia de los filósofos que han tratado las realidades metafísicas como si fuesen

conceptos lógicos. Así, según Escoto y Suárez, en primer lugar conocemos con la inteligencia los existentes singulares; luego abstraeríamos su naturaleza común, quedándonos con la esencia; y finalmente, por encima de todas las esencias, llegaríamos a un género supremo máximamente abstracto y separado de la experiencia, que sería el ente. Esta es la concepción de ente que heredará el racionalismo y cuyo contenido ya no es el ente real, sino la idea generalísima de ser. De ahí se ha derivado, en cierto modo, el prejuicio de que la metafísica se desentendería de la experiencia y de la realidad.

Ente, noción análoga

Por ser tan rica de contenido, *la noción de ente es análoga, es decir, se predica de todas las cosas en un sentido en parte igual y en parte diverso.* Nociones análogas son las que significan una misma perfección que se encuentra en muchos de modo distinto: por ejemplo, «entender» es un concepto análogo, porque tanto Dios como los ángeles y los hombres entienden, pero de manera distinta y en grados de penetración intelectual diversos. La «bondad» es también una noción análoga, pues son buenos, pero no del mismo modo, el fin de una acción y los medios para alcanzarlo, la bondad de unos bienes materiales o la bondad moral de un acto virtuoso. *Ser* es la perfección que admite la máxima variedad de realizaciones, pues todas las cosas del universo son, pero de modo diferente. Por eso, como «ente» se toma del acto de ser, conviene a todas las realidades de modo análogo.

Esta propiedad de la noción de ente tiene gran importancia para la ciencia metafísica en todos sus temas: sustancia y accidentes, acto y potencia, criatura y Dios creador, aun siendo realidades muy dispares, son entes de modo análogo, y así pueden ser estudiados por una misma ciencia, sin prescindir de su real diversidad. La analogía es una característica central del método de la metafísica.

Históricamente el ser como concepto análogo fue descubierto por Aristóteles. En oposición a Parménides que concebía el ser de modo unívoco, Aristóteles considera que el ser se dice de modos diversos pero siempre en relación a un único principio; y esto es la analogía.

Si el ente se entendiese de modo unívoco, entonces toda la realidad sería del mismo modo, y se concluiría en un monismo: todo es uno e idéntico, y no hay diferencia entre Dios y las criaturas (panteísmo). Por el contrario, la noción análoga de ente

permite hablar de Dios y de la creación manteniendo la distancia infinita que hay entre ellos: el ser creado nos lleva por analogía al conocimiento del Ser divino y de sus perfecciones. De ahí el interés de este tema para la rectitud de la metafísica y para el saber teológico.

Determinaciones de la noción de ente

La noción de ente se determina en una doble dirección: por una parte en las nociones que expresan modos particulares de ser (predicamentos), y por otra en las que significan aspectos comunes a todos los entes (trascendentales):

a) La mayoría de las nociones *contraen* la noción de ente a un *modo especial de ser,* dejando fuera todo lo demás; expresan una *esencia*, es decir, el elemento por el que algo es lo que es y no otra cosa; por ejemplo, «diamante» indica sólo un tipo de mineral con una naturaleza o modo de ser distinto de otros; «virtud» se refiere a una especie de hábitos operativos, opuesta a los vicios. Dentro de este tipo de nociones hay algunas que son las más amplias y que indican los modos fundamentales de ser, a los que puede reducirse toda la realidad. Estas nociones constituyen los *géneros supremos* de la realidad, llamados también *predicamentos*, y son la sustancia y las distintas clases de accidentes, que se estudiarán con detalle más adelante.

b) Existe también un grupo reducido de conceptos que, por significar propiedades del ente en cuanto tal, convienen a todas las cosas. Por ejemplo, como el ser es una perfección o un *bien*, todas las cosas, en cuanto son, tienen algún tipo de bondad, y pueden atraer a otras criaturas y perfeccionarlas; los entes, además, son cognoscibles y verdaderos en virtud de su ser, ya que la inteligencia conoce la verdad cuando aprehende el ser de las cosas. Por eso, el bien y la verdad son propiedades que pertenecen a todo lo que es. Estas nociones se llaman *trascendentales*, porque no contraen al ente a un modo determinado de ser, trascendiendo así todo ámbito particular; con ellas se significan aspectos de la perfección propia del acto de ser no indicados de manera explícita en el término «ente», y que ayudan a tener una visión más completa de la realidad. Nos ocuparemos de ellas en la segunda parte de este tratado.

BIBLIOGRAFÍA

PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza,* Fr. I-II (Diels-Kranz 28 B 1 y 2). ARISTÓTELES, *Metafísica,* V, c.7; VI, 2 y 4; VII, 1; XI, 8. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I perih.,* lect. 5; *Quodl.,* IX, q.2, a.3; *De ente et essentia,* c.1; *In V metaph.,* lect. 9; *De verit.,* q.1, a.1. C. FABRO, *Partecipazione e causalità,* S.E.I., Torino 1960. G.M. MANSER, *La esencia del tomismo,* C.S.I.C., Madrid 1953. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Vrin, Paris 1947; *El ser y los filósofos,* EUNSA, Pamplona 1979. J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás,* Rialp, Madrid 1980. J. OWENS, *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics,* 3ª ed., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.

CAPÍTULO III

EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION

En el conocimiento humano existen unas verdades primeras, que son fundamento de todas las demás certezas. Así como «ente» es la primera noción de nuestra inteligencia, incluida en cualquier idea posterior, *hay también un juicio naturalmente primero, que está supuesto en todas las demás proposiciones: «es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido»*. Así, por ejemplo, al afirmar que una cosa *es* de tal modo, se presupone, en efecto, que no es lo mismo ser eso que no serlo: si decimos que ayudar a los demás «es» bueno, es porque no es lo mismo «ser bueno» o «no serlo».

Aunque se utilice en todos los sectores del saber humano, este principio básico hace referencia al ser, y por eso corresponde a la metafísica, ciencia del ente en cuanto tal, poner de manifiesto todo su alcance. Al considerar esta verdad suprema, estamos ahondando en una de las características más evidentes y fundamentales del ser.

1. EL PRIMER PRINCIPIO ACERCA DEL ENTE

Ese juicio primero se llama principio de no-contradicción, porque expresa la condición fundamental de las cosas, es decir, que no pueden ser contradictorias. Este principio se funda en el ser, y expresa su misma consistencia y su oposición al no-ser.

Conocemos este hombre, esa montaña, aquel animal, percibiendo a cada uno como algo que es, como un ente. A continuación se alcanza la idea de «negación de ente» o «no-ser»; con

ocasión de que advertimos, por ejemplo, que un objeto que estaba aquí, ahora ya no está, o que este perro no es aquel otro, la inteligencia forma la primera noción negativa, la idea de no-ente.

Una vez aprehendido a partir de las cosas el no-ser, entendemos que un ente no puede ser y no ser, a la vez y en el mismo sentido: el principio de no-contradicción expresa así la incompatibilidad radical entre ser y no-ser, fundada en que el acto de ser confiere a todo ente una perfección real, auténtica, que se distingue absolutamente de estar privado de ella.

Se dice «a la vez», porque no hay contradicción por ejemplo, en que las hojas de un árbol sean verdes en una época del año, y marrones o rojizas en otra. Se añade «en el mismo sentido», pues no es en absoluto contradictorio, pongamos por caso, que un hombre sea sabio en unas materias e ignorante en otras.

Aunque parezca muy obvio, este principio tiene, como veremos, una importancia fundamental en el conocer humano, tanto espontáneo como científico, y en las acciones de la vida, ya que constituye el primer presupuesto de la verdad de nuestros juicios.

2. Diversas formulaciones del principio de no-contradicción

El primer principio es, ante todo, un juicio acerca de la realidad. Por eso, *las formulaciones más profundas de este principio son las de carácter metafísico,* es decir, las que se refieren directamente al ser de las cosas; como, por ejemplo, «es imposible que una misma cosa sea y no sea»[1] o «es imposible que una cosa, al mismo tiempo sea y no sea»[2]. No se afirma sólo que «lo contradictorio es impensable», ya que *el principio de no-contradicción es la ley suprema de lo real,* no un axioma o postulado de la mente para interpretar la realidad: es el ente mismo el que no es contradictorio.

Pero como nuestra inteligencia conoce la realidad tal como es, *el primer principio del ente es, de modo derivado, una ley del pensamiento, la primera ley lógica*[3]. De ahí que encontremos

1. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 25.
2. *Ibidem*, IV, 4, 1006a 3.
3. De hecho, los sistemas axiomáticos de lógica formal simbólica incluyen siempre entre los primeros postulados aparentemente convencionales el principio de no-contradicción. Esto confirma su carácter de primera ley lógica.

otras formulaciones de carácter lógico, que se refieren más bien a nuestro conocimiento del ente: por ejemplo, «es imposible que las afirmaciones contradictorias respecto de un mismo objeto y al mismo tiempo sean verdaderas».

La inteligencia está sometida al principio de no-contradicción: no puede conocer al ente como contradictorio, porque no lo es. Ciertamente, es posible contradecirse al pensar o al hablar, pero esto sucede sólo en la medida en que nos apartamos de la realidad, por un defecto de nuestro razonamiento; y cuando alguien nos hace ver la incoherencia en que habíamos caído, tendemos a rectificar inmediatamente porque, aunque cabe afirmar algo contradictorio, no es posible *entenderlo*.

3. Conocimiento inductivo del primer principio

El principio de no-contradicción es conocido de manera natural y espontánea por todos los hombres, a partir de la experiencia. Constituye un juicio *per se notum omnibus*, es decir, manifiesto por sí mismo a todos, pero no es una sentencia innata que el entendimiento poseería ya antes de empezar a conocer, ni una especie de esquema intelectual para comprender la realidad.

Para emitir este juicio es necesario conocer con anterioridad sus términos, ente y no-ente, nociones que captamos sólo cuando, a través de los sentidos, la inteligencia entiende la realidad externa y aprehende, por ejemplo, el papel (ente), y la máquina de escribir como *distinta* de aquél (no-ente). Tratándose de las dos primeras nociones que formamos, todos los hombres conocen necesariamente y de modo inmediato esta ley de la no-contradicción.

Como es natural, en los inicios del conocer este principio no se expresa en su formulación universal –«es imposible ser y no ser»–, pero sí se conoce con toda su fuerza y se actúa de acuerdo con él; por ejemplo, un niño sabe muy bien que no es lo mismo comer que no comer, y obra en consecuencia.

4. Evidencia de este principio y su defensa «ad hominem»

Por ser el primer juicio, *este principio no admite una demostración a partir de otras verdades anteriores*. Su indemostrabilidad, sin embargo, no es un signo de imperfección, sino al

contrario, porque cuando una verdad es patente por sí misma, no es necesario ni posible probarla. Sólo requiere ser demostrado lo que no es evidente de forma inmediata. Además, si todas las afirmaciones tuvieran que probarse a partir de otras, nunca llegaríamos a unas verdades manifiestas por sí mismas, y todo el saber humano estaría infundado.

Defensa del primer principio ante sus negaciones

Aunque el principio de no-contradicción no se puede demostrar recurriendo a otras evidencias más básicas, que no existen, sí cabe defenderlo de forma indirecta, poniendo de manifiesto las incoherencias en que incurre quien lo niega. Estos argumentos tienen un valor indudable, pero no son propiamente demostraciones, pues la fuerza y la certeza del principio no se deriva de ellos, sino de la aprehensión natural y espontánea del ente; son sólo una defensa contra los que lo niegan. Veamos algunas de las argumentaciones que Aristóteles da en su *Metafísica:*

> a) Para negar este principio habría que rechazar todo significado del lenguaje: si «hombre» fuese lo mismo que «no hombre», en realidad no significaría nada; cualquier palabra indicaría todas las cosas o no designaría ninguna; todo sería lo mismo. Resultaría imposible, entonces, cualquier comunicación o entendimiento entre las personas. De ahí que cuando alguien dice una palabra, ya está admitiendo el principio de no-contradicción, pues sin duda pretende que ese término significa algo determinado y distinto de su opuesto; en otro caso, no hablaría (cfr. *Metafísica,* IV, c.4).
>
> b) Llevando hasta sus últimas consecuencias esta argumentación *ad hominem,* Aristóteles afirma que quien desecha el primer principio debería comportarse como una planta, porque incluso los animales se mueven para alcanzar un objetivo con preferencia sobre otros; por ejemplo, al buscar alimentos (cfr. *Ibidem).*
>
> c) Además, negar este principio supone aceptarlo, pues al rechazarlo se concede que no es lo mismo afirmar que negar: si se sostiene que el principio de no-contradicción es falso, se admite ya que lo verdadero no es igual a lo falso, aceptando así el principio que se quiere eliminar (cfr. *Metafísica,* XI, c.5).

El relativismo consiguiente a la negación del primer principio

A pesar de su evidencia, el principio de no-contradicción ha sido negado en la antigüedad por diversas escuelas (Heráclito, sofistas, escépticos) y en la época moderna de modo más radical y consciente, por ciertas formas de filosofía dialéctica (marxismo)[4] y de relativismo historicista. Son doctrinas que reducen la realidad a puro devenir: nada *es*, todo cambia. De este modo rechazan la naturaleza estable de las cosas, los entes, la consistencia del acto de ser y sus propiedades. No hay entonces un punto de referencia firme ni un principio de verdad absoluta, y se sostiene que doctrinas opuestas entre sí son igualmente válidas: no es más verdadera una afirmación que su contraria.

Una vez desechado el ente, se suele erigir la subjetividad humana como único punto de apoyo de la verdad[5]. Lo constitutivo de la realidad sería su referencia a cada individuo: el ser de las cosas se reduce a su ser-para-mí, a la particular valoración y uso que cada persona puede hacer de ellas en los diversos instantes de su vida. Por eso, todas las negaciones del principio de no-contradicción a lo largo de la historia del pensamiento se han caracterizado por un relativismo subjetivista, que atenta contra la vida humana en sus vertientes teórica y práctica. Es sobre todo en el ámbito de la vida moral donde se advierte con mayor claridad la importancia del primer principio, pues al negarlo, realidades como el matrimonio o la sociedad, por ejemplo, no tendrían una naturaleza propia ni unas leyes estables, sino que dependerían del sentido que les confieran los hombres a su arbitrio; desaparece también la distinción objetiva entre lo bueno y lo malo, y por consiguiente el primer principio en el orden del obrar humano, que prescribe hacer el bien y evitar el mal; quedaría como único motivo y norma de actuación el «yo quiero hacer esto».

4. En rigor, la negación del principio de no-contradicción no se puede entender y así lo señala ARISTÓTELES refiriéndose a HERÁCLITO: «En efecto, es imposible a cualquiera creer que una misma cosa sea y no sea, como según algunos habría dicho HERÁCLITO. Ciertamente no es necesario que uno admita verdaderamente todo aquello que dice» (*Met.*, IV, 3, 1005 b 25). Se comprende por eso que en el seno del marxismo haya habido discusiones para explicar el papel que a pesar de todo sigue jugando este principio en el desarrollo del pensamiento humano; algunos marxistas han optado por afirmar que tiene valor sólo para las necesidades inmediatas de la vida práctica, dejando la cuestión sin resolver.

5. Una de las primeras formulaciones de este subjetivismo que acompaña a la negación del primer principio, es la afirmación del sofista PROTÁGORAS: «el hombre es la medida de todas las cosas» (Diels-Kranz 80 B 1), repetida a lo largo de la historia de la filosofía de modos diversos.

5. FUNCIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO EN LA METAFÍSICA

Por tratarse de la ley suprema del ente, el principio de no-contradicción juega un papel de primer orden en todo el saber humano teórico y práctico, pues nos impulsa a conocer y a obrar, evitando la incoherencia. Por ejemplo, es contradictorio que Dios sea infinito y que a la vez progrese a lo largo de la historia (concepción hegeliana), y por eso desechamos esa segunda opción; no tiene sentido pensar en el mundo como una materia que se autoproduce (marxismo), pues es contradictorio que algo sea causa de sí mismo.

De modo especial, el primer principio impulsa el conocimiento metafísico, ya que es el juicio fundamental acerca del ente. *El principio de no contradicción ayuda a descubrir la estructura interna de los entes y sus causas.* Por ejemplo, al advertir el carácter espiritual de las operaciones humanas de entender y querer, nos vemos obligados a concluir que el principio de esos actos –el alma– es también espiritual, porque sería contradictorio que un sujeto material realizase acciones inmateriales; o también, la limitación del ser de todas las cosas del universo conduce, en la Teología natural, a concluir en la existencia de Dios, pues sería una contradicción que un universo con todas las características de lo causado (finitud, imperfección, etc.) no tuviese causa. Es el ser de los entes el que obliga al pensamiento a avanzar y profundizar en su conocimiento de la realidad, evitando toda contradicción.

Nuestra inteligencia obtiene los restantes conocimientos en virtud del principio de no-contradicción. Con todo, conviene advertir que así como las demás nociones están incluidas en la de ente, pero no se obtienen a partir de ella mediante un análisis o deducción, tampoco el primer principio, aunque latente en todos los juicios, permite deducir de él los restantes conocimientos humanos: no se conoce propiamente *a partir* del principio de no-contradicción, sino *de acuerdo* con él; con sólo este juicio primero, y sin el conocimiento de los distintos modos de ser que nos proporciona la experiencia, el saber no avanzaría. De ahí que el principio de no-contradicción se utiliza casi siempre de modo implícito e indirecto –sin repetirlo cada vez como premisa de un razonamiento–, para desechar lo absurdo y avanzar así hacia las soluciones correctas.

Aunque el cometido del primer principio se irá comprendiendo mejor a lo largo del estudio de la Metafísica, se puede entender un poco ya desde ahora, viendo cómo los filósofos

avanzaron impulsados por la necesidad de evitar la contradicción.

Predecesor del relativismo, Heráclito sostenía que la realidad es puro devenir, negando el principio de no-contradicción: nada es, todo cambia. Parménides quiso restablecer la verdad del ente, en contra de la disolución de lo real operada por Heráclito, y formuló la célebre afirmación de que «el ser es, el no-ser no es». Sin embargo, al entender este principio de manera rígida e inflexible, rechazó todo no-ser, incluso relativo, declarando así imposible la limitación, la multiplicidad, el cambio, etc., y concluyendo que la realidad es un único ente inmóvil y homogéneo.

Platón desarrolló una metafísica que, al admitir la realidad de la privación y al hacer del mundo sensible una participación del mundo de las Ideas, acogía en el ámbito del ser al mundo limitado. Sin embargo, es Aristóteles quien determinó el verdadero sentido del no-ser relativo que hay en las cosas, al descubrir un principio real de limitación: la potencia; y así llegó a formular de manera más matizada la exigencia de la no-contradicción: «algo no puede ser y no ser *a la vez* y *en el mismo sentido*».

6. Otros principios primeros fundados en el de no-contradicción

Existen algunos otros principios estrechamente vinculados al primero, que veremos brevemente.

a) *El principio de tercero excluido:* «no hay medio entre el ser y el no-ser», o «entre la afirmación y la negación no hay término medio». Este juicio significa que una cosa es o no es, sin otra alternativa, y se reduce al principio de no-contradicción: el término medio es imposible, porque debería ser y no ser a la vez, o bien ni ser ni dejar de ser. La utilización de este principio es constante en los razonamientos, por ejemplo, bajo la fórmula «toda proposición necesariamente es o verdadera o falsa».

Aunque el ser en potencia parezca un «intermedio» entre ser y no ser, en realidad, es una situación media entre ser en acto o no ser en acto o no ser en absoluto. Y también para la potencialidad vale este principio: nada puede ser a la vez en acto y en potencia, y, por eso, no hay intermedio entre ser en potencia y no ser en potencia.

b) *El principio de identidad:* «el ente es el ente», «lo que es, es lo que es», «el ser es, el no ser no es». Aunque ni Aristóteles

ni Santo Tomás hablan de la identidad como primer principio, en ambientes neoescolásticos muchos autores lo mencionan, reduciéndolo casi siempre al de no-contradicción.

En la época moderna se ha concedido gran importancia a este principio, situándolo por encima del de no-contradicción. En muchos casos, sobre todo en los seguidores de Spinoza, con esta ley se intenta afirmar que el mundo es idéntico a sí mismo, homogéneo, no surcado por la división, y que, por tanto, es ilimitado, de forma que no remite a otra causa fuera de sí. Como en el caso de Parménides, pero ahora de modo más radical, esta opinión comporta un panteísmo en el que la criatura sustituye a Dios.

Junto con estos principios fundamentales, a veces se enumeran otros, como el de *causalidad* («todo efecto tiene una causa», «todo lo que empieza a ser es causado»), o el de *finalidad* («todo agente obra por un fin»). En sentido estricto no se trata de primeros principios, ya que en ellos intervienen nociones más restringidas y posteriores a las de ente y no-ente, como son «causa», «efecto», «fin»; por eso presuponen ya el principio de no-contradicción, y tienen un alcance más limitado.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Met.*, IV, cc.3-8; XI, 4-6. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In metaph.*, IV lect. 5-17; XI, 4-6; *S. th.*, I-II, q.94, a.2. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* Beauchesne, Paris 1909. MANSER, *La esencia del tomismo,* C.S.I.C., Madrid 1953. L. ELDERS, *Le premier principe de la vie intellective,* en «Revue Tomiste» 62 (1962), pp. 571-586. P.C. COURTÈS, *Cohérence de l'être et Premier Principe selon saint Thomas d'Aquin,* en «Revue Thomiste», 70 (1970), pp. 387-423.

PRIMERA PARTE

LA ESTRUCTURA METAFISICA DEL ENTE

CAPÍTULO I

SUSTANCIA Y ACCIDENTES

Después de considerar la naturaleza y la noción de ente, la metafísica estudia, a la luz de esa noción fundamental, las diversas modalidades de entes que se dan en el universo. Entre ellas, hay que destacar los accidentes y la sustancia, que son los modos fundamentales de ser (los predicamentos) a los que puede reducirse toda la realidad creada.

1. NATURALEZA DE LA SUSTANCIA Y LOS ACCIDENTES

Primera descripción de estos dos modos de ser

Además de algunas mutaciones más profundas en las que una cosa deja de ser lo que era (cambios *sustanciales*: muerte de un viviente, transformación de una sustancia química en otra, etc.), tenemos una experiencia inmediata y constante de cambios *accidentales,* en los que una realidad varía sólo en sus aspectos secundarios, sin perder su naturaleza: por ejemplo, el agua al cambiar de temperatura no deja de ser agua, una persona sigue siendo la misma a pesar de la variación de estados de ánimo, de salud o enfermedad, etc. Las mutaciones accidentales manifiestan, pues, que *en las cosas existe un sustrato permanente y estable, la sustancia, y unas perfecciones secundarias y mudables, que son los accidentes.*

Otra característica que diferencia estos dos modos de ser es que *en cada cosa hay un solo núcleo sustancial, pero afectado por*

como determinaciones derivadas y secundarias del núcleo central de una cosa. Lo que los caracteriza, pues, de modo radical, es su dependencia con respecto a la sustancia. De ahí la definición común a todos ellos: *los accidentes son realidades a cuya esencia le conviene ser en otro como en su sujeto.* Mientras lo más propio de la sustancia es subsistir, lo constitutivo de cualquier accidente es «ser en otro» *(esse in* o *inesse).*

Igual que la sustancia tiene una naturaleza a la que le conviene subsistir y que sitúa al sujeto en una especie, así cada accidente posee también una esencia propia, que distingue a unos accidentes de otros, y a la que le corresponde depender del ser de un sujeto. Por ejemplo, el color tiene una esencia diversa que la temperatura, aunque a ninguna de las dos le compete tener ser propio, sino que *son en* alguna sustancia.

Existe una gran variedad de accidentes, que podemos clasificar según distintos criterios. Para una primera visión de su diversidad, puede servir, por ejemplo, la siguiente clasificación de los accidentes *según su origen:*

a) *Accidentes propios de la especie:* son aquéllos que surgen de los principios específicos de la esencia de una cosa y constituyen, por tanto, las *propiedades* comunes a todos los individuos de una misma especie; por ejemplo, la figura propia del caballo, o bien, en el hombre, su facultad de entender y querer, su sociabilidad, el reír y llorar.

b) *Accidentes inseparables de cada individuo:* nacen del modo concreto como la especie se realiza en cada individuo; por ejemplo, ser alto o bajo, rubio o moreno, hombre o mujer, son características individuales que tienen una causa permanente en el sujeto.

c) *Accidentes separables,* como estar sentado, caminar, estudiar, etc., que proceden de los principios internos del sujeto, pero le afectan sólo de modo *transeúnte.*

d) *Accidentes que proceden de un agente externo:* algunos son violentos, como una quemadura, o la enfermedad provocada por un virus; otros, en cambio, perfeccionan a quien los recibe, como la ayuda de otra persona o la enseñanza.

El accidente metafísico y lógico

Desde el punto de vista metafísico, es decir, atendiendo al ser de las cosas, no hay término medio entre la sustancia y los acciden-

tes: cualquier realidad, o es en sí o es en otro. Por eso no debe extrañar que propiedades tan importantes del hombre, como la inteligencia y la voluntad, deban incluirse entre los accidentes, pues no subsisten en sí mismas, sino en el sujeto. El distintivo de los accidentes no es ser algo poco importante, de lo que se puede prescindir, sino su ser *en otro*; y así, hay accidentes de gran trascendencia, como el querer, y otros de menor relieve, como estar sentado.

Sin embargo, en la lógica los accidentes propios de la especie, que se predican de modo necesario de todos sus individuos, reciben la denominación precisa de «propiedades» o «propios»; en cambio, el término «accidente» se reserva para las características que pueden darse o no en cada uno de sus individuos. Desde esta perspectiva lógica, las «propiedades» son, de alguna manera, un término medio entre la sustancia y los «accidentes».

> En el lenguaje común, muchas veces la palabra accidente se entiende en un sentido distinto, como sinónimo de algo extrínseco, yuxtapuesto, de lo que se puede prescindir. En esta acepción del término se olvida que los accidentes, como veremos, guardan una estrecha relación con la sustancia. Así, por ejemplo, la vida de los hombres (sustancias) depende en gran medida de su educación, hábitos morales, etc. (accidentes).

2. El ser, acto propio de la sustancia

El ser de la sustancia y de los accidentes

Hablando con precisión, sólo *es* lo que tiene el ser como algo propio, lo que existe separado e independiente; y esto sólo corresponde a la sustancia. Por el contrario, *«los accidentes, como no subsisten, no tienen propiamente ser,* sino que más bien su sujeto *es,* de un modo u otro, según esos accidentes»[3]; la cantidad de un caballo no *es,* ni tampoco su color o su figura, sino que el caballo *es* pesado, *es* blanco y esbelto, justamente *por* tener esos accidentes.

En definitiva, los accidentes no poseen un acto de ser «en propiedad», sino que dependen del ser de su sustancia; así, la medida de 5 kilos sólo existe en un cuerpo que tenga ese peso. Esto no significa que los accidentes no sean nada, sino que sólo *son* –es decir, son reales– en cuanto forman parte de un sujeto, constituyendo determi-

3. Tomás de Aquino, *De veritate,* q.27, a.1, ad 8.

naciones suyas. Por tanto, el accidente implica siempre imperfección, ya que «su ser consiste en *ser en* otro y depender de él y, por consiguiente, en entrar en composición con un sujeto»[4].

Otra manera de entender que los accidentes no tienen ser propio, es observar que sólo hablamos de generación y corrupción –adquisición y pérdida de ser– en el caso de la sustancia. La blancura, por ejemplo, no se genera ni se corrompe, sino que son los cuerpos los que se vuelven blancos o pierden este color. Sólo decimos que los accidentes se hacen o se corrompen, en cuanto su sujeto empieza o deja de ser en acto según esos accidentes.

La sustancia, ente en sentido propio

Como consecuencia del diverso modo en que les conviene el ser, «ente» se predica de la sustancia y de los accidentes en sentido análogo: de manera en parte igual –ambos *son*– y en parte distinta, pues la sustancia es en virtud de un acto de ser propio, y los accidentes son apoyándose en la sustancia. De ahí que el nombre de ente se atribuya con propiedad a la sustancia. Por el contrario a los accidentes más bien habría que llamarlos «algo del ente».

En la predicación analógica siempre hay una realidad a la que el término análogo conviene de modo principal y propio, mientras que a otras realidades se les aplica por su relación con esa primera. Por ejemplo, los diversos sentidos de la libertad (política, de expresión, de enseñanza, etc.) remiten a un significado primero, que es la libertad personal. En el caso del ente, el analogado principal es la sustancia, siendo los accidentes los analogados secundarios, que se llaman entes sólo por su relación con la sustancia de tal modo que si se quitara la sustancia, se suprimirían también los otros significados de ente. En este sentido, la sustancia es el fundamento de todos los demás modos de ser. Los accidentes pueden llamarse «entes» porque dicen relación a la sustancia: bien porque son su cantidad o cualidades, o bien cualquier otra determinación suya.

4. *Idem, In I Sententiarum,* d.8, q.4, a.3.

5. ARISTÓTELES opone a la concepción parmenídea de un ser unívoco el concepto análogo de ente. Todas las realidades son entes, pero no del mismo modo; en sentido propio es ente la sustancia y todo lo demás sólo por relación a ella. Este descubrimiento aristotélico supuso un decisivo progreso en el conocimiento metafísico de la realidad.

3. El compuesto de sustancia y accidentes

Después de considerar la naturaleza propia de estos dos modos de ser, interesa poner de manifiesto de qué manera se relacionan en la realidad de cada ente singular.

Distinción real

La sustancia y los accidentes son realmente distintos. Esto se advierte con claridad al observar los cambios accidentales, en los que algunas perfecciones secundarias desaparecen para dar paso a otras nuevas, sin que por ello cambie la sustancia en sí misma. Esas mutaciones sólo son posibles si los accidentes son algo realmente distinto del sujeto en el que inhieren; por ejemplo, el color de una manzana es algo distinto de ella misma, y prueba de ello es que las manzanas cambian de color cuando maduran, sin dejar de ser lo que son.

Pero no sólo son distintos de la sustancia los accidentes fácilmente mudables, sino todos, precisamente en virtud de la esencia de cada uno de ellos. Así, a la cantidad le conviene por naturaleza ser divisible, mientras la sustancia por sí misma es algo uno e indivisible; si la relación es una referencia a otro, la sustancia, en cambio, indica algo independiente.

De estos dos elementos del compuesto el más importante, como ya hemos visto, es la sustancia, que tiene una consistencia real superior a la de los accidentes. La sustancia determina precisamente el contenido fundamental de las cosas, les hace ser lo que son: flor, elefante, hombre. Los accidentes, por el contrario, dependen del núcleo sustancial y son determinaciones suyas.

Unidad del compuesto

La distinción real que acabamos de afirmar parece comprometer la unidad del ente concreto; y así sucede, en efecto, en aquellas doctrinas que conciben la sustancia como un sustrato desvinculado de los accidentes, que simplemente se yuxtaponen a ella de modo extrínseco. Por el contrario, hay que decir que *la distinción real de sustancia y accidentes no destruye la unidad del ente,* pues no son varios entes que se unen para formar un conjunto, como los diversos elementos decorativos que componen una habitación. Hay un solo

ente en sentido propio, que es la sustancia; lo demás, como hemos visto, es únicamente «algo de ella». Por ejemplo, un árbol, aunque tiene muchas características accidentales, no deja de ser uno. Los accidentes no son algo ya acabado, realidades autónomas que se suman a la sustancia, sino sólo modificaciones suyas que la completan, y por tanto no dan lugar a una pluralidad de cosas yuxtapuestas.

La unidad del compuesto se nos hace patente también en el caso de las operaciones; por ejemplo, un animal realiza muchas acciones diversas, que no menoscaban su unidad; al contrario, todo su obrar forma un conjunto unificado y armónico, precisamente porque el sujeto que actúa es único; así en el caso del hombre, no es la inteligencia la que entiende y la voluntad la que quiere, sino la persona por medio de esas facultades, y por eso todas sus operaciones gozan de una unidad profunda.

En las doctrinas empiristas la sustancia es concebida como algo permanente, inmóvil e invariable, que subyace al flujo de los cambios accidentales. De esta manera, en lugar de unidad tendríamos mera yuxtaposición entre sustancia y accidentes. En realidad, los accidentes son algo de la sustancia y el cambio accidental supone que la sustancia misma cambia, aunque sólo sea accidentalmente. En el empirismo la sustancia, como fondo totalmente inmóvil, queda reducida en definitiva a un elemento del que se puede prescindir.

El ser, fundamento de la unidad de sustancia y accidente

El ente es un cierto todo, compuesto de una sustancia y unos accidentes determinados. Se trata, pues, de elementos que forman una unidad, y no se encuentran separados; en la realidad no se dan accidentes sin sustancia, ni sustancia sin accidentes[6]. No obstante, estas realidades están a distinto nivel, porque los accidentes dependen del ser de la sustancia, y no al revés. Por tanto, el compuesto o el todo es en virtud del acto de ser *(actus essendi)* de la sustancia, del que participan también cada uno de sus accidentes.

6. Conviene precisar el alcance de esta afirmación en dos puntos. Por una parte en Dios, Ser simplicísimo, no existen accidentes que puedan perfeccionar su plenitud de Ser. Por otra, en la Eucaristía después de la transubstanciación, los accidentes de pan y vino permanecen de manera milagrosa sin inherir en ninguna sustancia. El primero de estos puntos se estudia en la Teología natural; el segundo, en la Teología sacramentaria, que presupone la fe sobrenatural.

El ser propio de cada cosa es sólo uno. Por eso, *toda la realidad sustancial y accidental de un ente, «es» en virtud de un único acto de ser, que pertenece propiamente a la sustancia.* El ente posee el ser según un modo determinado por su esencia específica, que es la esencia de la sustancia; y de esa perfección sustancial derivan una multitud de perfecciones accidentales, correspondientes a ese modo de ser. Por ejemplo, cada hombre es un único ente que posee el ser según su esencia o naturaleza humana, y de ese grado de intensidad de ser surgen sus perfecciones accidentales: una determinada complexión corporal, un conjunto de facultades sensitivas y motoras, las operaciones espirituales, etc.

En el ente hay, pues, un único ser *(actus essendi)*, que es el de la sustancia; en virtud de ese mismo ser son reales también los accidentes, que carecen de ser propio. Algunos tomistas, sin embargo, hablan de que los accidentes tienen un ser distinto del de la sustancia, oscureciendo así la unidad radical del ente. Santo Tomás, en efecto, utiliza en ocasiones la terminología *esse substantiale* y *esse accidentale*, pero en esos casos *esse* no parece significar estrictamente el *actus essendi*, sino que tiene un sentido más amplio: el hecho de ser real *(esse in actu)*; y no cabe duda de que todo ente tiene realmente accidentes que son distintos de su sustancia, pero todo ello gracias a un único acto de ser que, como vimos, compete a la sustancia.

El triple modo de relacionarse la sustancia y los accidentes

Para completar este tema del compuesto de sustancia y accidentes, puede ser útil examinar brevemente los tres aspectos principales de su conexión mutua:

a) La sustancia *es sustrato* del accidente, no sólo en cuanto es su soporte, sino en cuanto le da el ser.

b) La sustancia *es causa* de aquellos accidentes que derivan de ella misma: la figura de un animal, por ejemplo, es un efecto de sus principios esenciales y por eso a todos los individuos de una especie les corresponde una figura similar.

c) La sustancia *tiene una capacidad pasiva (potencia)* de recibir el ulterior perfeccionamiento que le confieren los accidentes, que por eso se llaman también *formas o actos accidentales;* por ejemplo, las operaciones, que son accidentes, constituyen como un acabamiento, una perfección para la cual su sustancia se encuentra en potencia.

La relación entre sustancia y accidentes puede resultar paradójica: por una parte, la sustancia es causa de los accidentes, y, al mismo tiempo, está en potencia para recibirlos. Desaparece esa paradoja si consideramos que sustancia y accidentes son dos principios de la cosa que se exigen de forma recíproca, ejerciendo un influjo mutuo, y que no pueden existir por separado. Además, la sustancia es acto y potencia en relación a los accidentes bajo aspectos diversos: es acto en cuanto les da a participar su propio ser, y es potencia en la medida en que ella misma es perfeccionada por sus accidentes; y así, un hombre realiza una serie de operaciones que proceden de la actualidad de su sustancia, y a su vez esas acciones revierten sobre él y lo perfeccionan.

4. El conocimiento de la sustancia y los accidentes

La naturaleza de la sustancia y los accidentes y su mutua vinculación determina el modo como los conocemos.

La composición sustancia-accidentes se conoce con la inteligencia a partir de los datos suministrados por los sentidos. El conocimiento sensible se refiere siempre a los accidentes de las cosas, mientras la inteligencia alcanza por medio de ellos su fuente y fundamento, que es la sustancia; y si la inteligencia puede alcanzarla, es porque los accidentes no son como un velo que esconde la sustancia, sino que por el contrario, la manifiestan.

Como su objeto propio es el ente, el entendimiento no se limita a captar los aspectos más periféricos de las cosas, sino que conoce «todo lo que es», el ente completo, con todas sus determinaciones reales; y por tanto lo percibe como un todo compuesto de sustancia y accidentes, sin quedarse en una mera unificación de facetas o aspectos. Sin embargo, la distinción entre sustancia y accidentes no cabe conocerla con los sentidos externos ni internos (por ejemplo, no puede representarse con la imaginación), pues éstos perciben propiamente sólo accidentes[7].

En nuestro conocimiento del ente singular y concreto se da un continuo ir y venir de la sustancia a los accidentes, que, por motivos de claridad, podríamos agrupar en tres etapas:

7. De alguna manera *(per accidens)* los sentidos alcanzan también a la sustancia: y así, el ojo no ve un color sin más y aislado, sino un objeto coloreado; el tacto no capta una extensión independiente, sino una sustancia extensa. Sin embargo, sólo la inteligencia advierte la sustancia *en cuanto tal,* percatándose de su diferencia con los accidentes.

a) *Conocimiento confuso del compuesto.* Cuando nos encontramos ante un objeto desconocido, aunque no sepamos con precisión cuál es su naturaleza, entendemos que las cualidades inmediatamente presentes a nuestros sentidos –su color, su figura, su tamaño, etc.– no constituyen realidades independientes, sino que componen una unidad por su pertenencia a una sustancia. Y así, desde el primer momento conocemos los accidentes como manifestaciones secundarias de un sujeto que subsiste en sí mismo, aunque no sepamos todavía de qué tipo de sustancia se trata. Como lo primero conocido por la inteligencia es el ente, y el ente en sentido propio es la sustancia, nuestro entendimiento no puede captar los accidentes sin entender simultáneamente su sujeto, ya que no puede tener evidencia ni descansar en algo que propiamente no tiene ser.

b) *De los accidentes a la sustancia.* Una vez conocido de manera imprecisa el sujeto de los accidentes, éstos, por ser manifestaciones de la sustancia, constituyen el camino natural para llegar a conocer lo que esa sustancia es, su naturaleza o esencia: por ejemplo, a partir de los accidentes del hombre –de su figura, de sus operaciones propias– llegamos a descubrir su esencia, que es la de animal racional. De este modo, partiendo de lo más externo del ente, llegamos a lo más interior; desde sus manifestaciones más periféricas, nos adentramos hasta su núcleo sustancial.

c) *De la sustancia a los accidentes.* Cuando hemos descubierto lo que una cosa es, su esencia, ese conocimiento consituye como una nueva luz, más intensa, que ilumina todos los accidentes derivados de esa sustancia, permitiéndonos adquirir una noción más adecuada de cada uno de ellos y de sus relaciones mutuas: no los entendemos ya como simples modificaciones externas de «algo» que aún no sabemos qué es, sino como la manifestación natural y propia de un modo de ser concreto y específico. Siguiendo con el ejemplo del hombre, el conocimiento de su esencia nos permite encuadrar mejor sus diversos accidentes, captarlos como dependientes y derivados de la naturaleza humana, atribuyéndoles así su significado justo. Percibimos las distintas actuaciones humanas, por ejemplo, como fruto de una actividad racional y libre –consecuencia de una esencia específica–, y les otorgamos su verdadera dimensión. Por ejemplo, aunque obtuviéramos una descripción muy detallada de la conducta humana y lográramos medir cuantitativamente muchos de sus aspectos, si desconociésemos la esencia del hombre –y, por tanto, que posee un alma espiritual e inmortal–, nuestro conocimiento de esa conducta sería muy pobre, ya que no la entenderíamos en su verdadera dimensión de actividad racional y libre.

En resumen, nuestro conocimiento se inicia en los accidentes sensibles, entendidos como determinaciones de algo que tiene ser; esas propiedades nos llevan a conocer la esencia; y, a su vez, captamos los accidentes como derivados de esa sustancia, obteniendo así, un conocimiento superior de ellos. Este proceso no se cumple una sola vez, sino que constantemente realizamos ese ir y venir de los accidentes a la sustancia y de la sustancia a sus expresiones accidentales, logrando paulatinamente un conocimiento más profundo de una y otros.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, cc. 1-6. SANTO TOMÁS, *In metaph,* VII, lect. 1. *C.G.* I, 25. R. JOLIVET, *La notion de substance,* (Essai historique el critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours), Beauchesne, Paris 1929. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* 2ª ed., Vrin, Paris 1956. J. HESSEN, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* 1932.

CAPÍTULO II

LOS PREDICAMENTOS

1. NOCIÓN DE PREDICAMENTO

Los modos fundamentales de ser a los que se reduce toda realidad son la sustancia y los accidentes. Pero las perfecciones accidentales admiten una notable diversidad, y pueden clasificarse en nueve grupos. *La sustancia, junto con los nueve tipos de accidentes, constituyen los diez géneros supremos del ente, llamados también predicamentos o categorías:* se trata, pues, de la descripción de los modos reales de ser[1].

Como el ser se refleja en el conocimiento y en el lenguaje, a esos modos de ser corresponden los diversos tipos o géneros de predicados que pueden atribuirse a una cosa[2]: de ahí, el nombre

1. El término *categoría* cobra un nuevo sentido a partir de KANT, en cuanto para él no significan los modos distintos de ser, sino conceptos puros del entendimiento que «se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general» (*Crítica de la razón pura*, Analítica Trascendental, lib. I, c.1). Las Categorías para KANT no son géneros de las cosas, pero hacen posible entender la realidad. Por ejemplo, la categoría de causalidad no expresa una relación realmente existente, sino sólo un concepto que permite unir ciertos fenómenos entre sí de manera que se puedan formular leyes universales y necesarias.

2. «Es necesario que el ente se contraiga en diversos géneros según el distinto modo de predicar, que sigue a los distintos modos de ser: ya que «cuantas veces se dice *ente*», es decir, de cuantas maneras algo se predica, «otras tantas veces se expresa el ser», es decir, de tantas maneras se dice que algo es. Y por esta razón se llaman predicamentos a aquellos géneros supremos en los que el ente se divide, pues se distinguen según el diverso modo de predicar» (TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaphysicorum*, lect. 9). De ahí se deriva que los predicamentos se estudien desde un doble punto de vista: como tipos de predicado, en la lógica, y como modos de ser, en la metafísica. La consideración lógica depende de la metafísica.

de *predicamentos,* o su sinónimo de origen griego *categorías*. Precisamente *Las Categorías* es el título de la obra lógica que Aristóteles consagró a este tema. Fue él quien por primera vez ofreció la clasificación de estos diez modos de ser.

Antes de tratar de cada uno de ellos, los indicamos brevemente por medio de un ejemplo. A Pedro podemos atribuirle los siguientes predicados: «es hombre» (=sustancia), «es bueno» (=cualidad), «es alto» (=cantidad), «es hijo de Antonio» (=relación), «está en su cuarto» (=donde), «está sentado» (=posición), «tiene papel y pluma» (=posesión), «ha llegado a las siete» (=cuando), «está escribiendo» (=acción), «tiene sed» (=pasión).

Como nos hemos ocupado ya de la sustancia, trataremos ahora de la naturaleza de los restantes predicamentos. Todos los accidentes tienen en común el inherir en la sustancia, el ser en un sujeto (*esse in*), y esto es justamente lo que los constituye como accidentes. Pero, además, *cada accidente posee una esencia propia y, por eso, determina a la sustancia de un modo original.* Así, tanto la cantidad como las cualidades son en la sustancia y participan de su ser, pero la primera le confiere extensión, peso, volumen, mientras las cualidades la modifican de otras maneras, dándole color, dureza, un sabor y olor determinados, etc.

En rigor, no es posible definir la esencia de cada uno de estos predicamentos, porque son los géneros supremos por encima de los cuales se encuentra la noción de ente, que, por no ser un género, no forma parte de ninguna definición, y porque son realidades inmediatamente evidentes (por ejemplo, la cantidad, las cualidades como el color o la figura, se conocen de manera inmediata por los sentidos). No obstante, sí cabe indicarlos con ejemplos y describirlos.

2. Los nueve géneros de accidentes

En el tema anterior hicimos ya una división de los accidentes en razón de su origen; ahora, en cambio, los agruparemos según su esencia, es decir, según el modo peculiar en que afectan a la sustancia:

a) *Accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia:* dentro de este grupo están la cantidad y la cualidad, que determinan a la sustancia en sí misma o de modo absoluto, y las relaciones, que lo hacen por referencia a otros:

– *la cantidad:* todas las sustancias corporales tienen una cantidad determinada, que se manifiesta en su extensión, magnitud, volumen; este accidente es común a todo lo corpóreo y se deriva de la materia;

– *las cualidades* son accidentes que hacen ser a la sustancia de tal o cual modo y que surgen de su esencia (o, más estrictamente, de su forma); por eso, a cada clase de sustancias corresponde un conjunto de cualidades: un color o figura determinados, unas capacidades de actuar, etc. Por derivarse de la forma, las cualidades se encuentran también en las sustancias carentes de materia o espirituales. En los cuerpos, las distintas cualidades inhieren en la sustancia a través de la cantidad: y así el color necesita como soporte una superficie, la dureza pertenece siempre a algo extenso, como también la temperatura;

– *las relaciones* –que, en cuanto a su término, pueden considerarse accidentes extrínsecos– determinan a la sustancia por referencia a otras cosas: por ejemplo, la fraternidad es la ordenación mutua de los hermanos entre sí; la relación que conviene a un hombre por referencia a sus padres constituye la filiación.

b) *Accidentes extrínsecos:* son determinaciones reales de la sustancia, pero que no afectan a ésta en y por sí misma, sino sólo de manera externa y por su relación con otros objetos; y así, por ejemplo, encontrarse en un lugar o en otro no es algo que modifique intrínsecamente a un hombre, al contrario de lo que ocurre cuando adquiere una nueva cualidad (una virtud, una ciencia). Como todos los demás, los accidentes extrínsecos inhieren en la sustancia a la que afectan, recibiendo de ella el ser; pero se fundamentan inmediatamente en alguno de los accidentes intrínsecos: un cuerpo, por ejemplo, está en un lugar, precisamente porque tanto él como los objetos circundantes son extensos:

– *el «donde» (ubi)* es la localización de la sustancia: el accidente que surge en un cuerpo por estar *aquí* o *allí*. Esta presencia en un lugar determinado es un accidente real, que supone algo para la cosa localizada, pues la pone en relación con otros cuerpos. Sin embargo, el *ubi* no implica una modificación interior del sujeto: lo determina sólo por su relación con otras sustancias corpóreas adyacentes;

– *la «posición» (situs)* es el modo de estar en el lugar: sentado, de pie, de rodillas, tumbado. Se distingue del *ubi* porque hace referencia a la disposición interna de las partes del cuerpo

localizado; se puede estar en un mismo lugar en distintas posiciones;

– *la «posesión» (habitus)* es el accidente que resulta en la sustancia por tener o poseer algo contiguo o inmediato (estar calzado o vestido, usar una pluma, llevar un reloj, un arma). En sentido estricto, sólo el hombre es capaz de poseer, de donde resulta que los «habitus» son propiamente accidentes humanos;

– *el «cuando» (quando)* constituye la situación temporal de la sustancia corpórea. Por ser materiales, los cuerpos están sujetos a un cambio sucesivo y pasan por diversos estados. La medida de esos cambios es el tiempo, y el «cuando» señala el instante concreto en que se encuentra una cosa; es, por eso, un accidente que afecta a los entes materiales en cuanto cambian de manera progresiva.

c) *Accidentes en parte intrínsecos y en parte extrínsecos:* entre los cuerpos del universo se dan innumerables y continuas interacciones, de las que proceden los accidentes acción y pasión:

– *la acción* es el accidente que nace en una sustancia en cuanto es principio agente de un movimiento en otro sujeto. Por ejemplo, empujar una mesa, calentar agua, comprimir un gas, no son acciones en cuanto se las considera en sí mismas, sino sólo en cuanto proceden de un agente, que es principio de esos movimientos padecidos por otros; el cambio mismo pertenece a otros predicamentos: por ejemplo, el movimiento local al *ubi,* la dilatación a la cantidad, el cambio de temperatura a la cualidad;

– *la pasión* surge en los cuerpos en cuanto son sujetos pasivos de la actividad de otros; en virtud de esta afección decimos que el sujeto es paciente. Es el accidente correlativo a la acción y consiste, en rigor, en el sufrir un movimiento que procede de otro. Siguiendo con los mismos ejemplos, la pasión como predicamento es el mismo calentarse del agua o el comprimirse del gas, en cuanto producido por un agente exterior.

Estos dos accidentes correlativos sólo se dan propiamente en las acciones transeúntes, que fluyen al exterior, como calentar o cortar. Las operaciones espirituales, por el contrario, son inmanentes, es decir, terminan en la misma facultad que las realiza: por ejemplo, al entender o imaginar una cosa, no se produce ningún efecto fuera de la inteligencia o de la imaginación.

El orden entre los accidentes

Aunque ya se ha visto que la sustancia es el sujeto propio de los accidentes, porque sólo ella subsiste, *un accidente puede decirse sujeto de otro,* en cuanto el segundo inhiere en la sustancia a través del primero. El color, por ejemplo, es una cualidad que afecta a la sustancia corpórea por medio de la cantidad: una sustancia sin cantidad alguna no podría ser coloreada.

Se puede hablar también de que *un accidente está en potencia con respecto a otro;* y así, lo diáfano es capaz de ser iluminado, y lo que tiene cantidad está en potencia para ocupar un lugar distinto del que ocupa.

Por último, *algunos accidentes pueden considerarse causa de otros,* como la acción por la que un padre engendra al hijo es origen de las relaciones de filiación y paternidad, o como la virtud de la justicia, que es una cualidad, es causa de las acciones justas.

Estas relaciones mutuas originan un cierto orden entre los accidentes, y en este sentido se afirma que la cantidad es el primer accidente de la sustancia corpórea, ya que todos los demás se fundan en la sustancia por medio de la cantidad.

El estudio de los accidentes de las realidades materiales es tarea específica de la filosofía de la naturaleza. Allí se trata fundamentalmente de la cantidad y de los demás accidentes en cuanto se apoyan en ella. Sin embargo, hay dos accidentes que se dan en todas las sustancias, no sólo en las materiales: la cualidad y la relación. De ahí que la metafísica se ocupe especialmente sólo de estos dos predicamentos.

3. LA CUALIDAD

La esencia hace que cada sustancia tenga un modo de ser propio, que pertenezca a tal o cual especie. Además de esa determinación primera o cualificación fundamental, las sustancias poseen otras características accidentales que completan su fisonomía: son las cualidades (por ejemplo, la figura, el color, la dureza, la temperatura, la capacidad activa o energía, los rasgos de carácter, las virtudes, etc.).

La cualidad es *el accidente que modifica intrínsecamente a la sustancia en sí misma,* haciéndola ser de un modo u otro. Esta característica la distingue de los restantes predicamentos, pues ningún otro accidente «configura o cualifica» a la sustancia: por

ejemplo, la cantidad se limita a extenderla; la relación sólo la afecta por referencia a otros entes distintos de ella; y los demás accidentes, como se ha visto, son más externos.

Mientras la cantidad se deriva necesariamente de la materia y es por eso el accidente básico del mundo corpóreo, las cualidades siguen a la forma sustancial, y se encuentran tanto en las sustancias materiales como en las espirituales. De este modo, la cualidad junto con la relación son los únicos accidentes que se encuentran en el ámbito espiritual. De ahí su especial interés para la teología, pues un gran número de realidades sobrenaturales pertenecen al género de la cualidad; por ejemplo, la gracia, las virtudes y dones, o el carácter sacramental.

Las especies de cualidades

Existe una gran diversidad de cualidades: espirituales (la voluntad, las ideas), materiales (la dulzura, la energía cinética); unas son objeto de los sentidos (el olor, los sonidos), otras no se perciben directamente, sino a través de sus efectos (magnetismo, la gravitación, la afinidad química); hay cualidades propias de una especie, otras se hallan sólo en algunos individuos de modo permanente o pasajero. Esta variedad de cualidades puede reducirse a los siguientes grupos fundamentales[3]:

a) *Las cualidades pasibles (passibiles qualitates)* son modificaciones que afectan a la sustancia, haciéndola susceptible de padecer alteración física: la temperatura, el color, el grado de humedad,... pertenecen a este género de cualidades, porque los cuerpos pueden alterarse en relación a ellas (se enfrían o calientan, mudan de color, se humedecen o resecan). Dentro de este grupo unas cualidades gozan de mayor estabilidad y otras poseen un carácter más transitorio: el color natural de la piel de una persona, difícilmente mudable, constituye un ejemplo de las primeras, mientras que el rubor, por ser de índole más pasajera, debe incluirse entre las segundas. En general, las cualidades pasibles actúan como estímulo sobre los sentidos y constituyen precisamente su objeto propio.

3. ARISTÓTELES distinguió cuatro especies de cualidades en *Categorías*, c. 8. Aquí se sigue esa división, aunque en otro orden y omitiendo algunas explicaciones.

b) *La forma y la figura* son cualidades de los cuerpos que delimitan su cantidad, dotándola de unas dimensiones y contornos determinados. El término «figura» suele reservarse para designar los contornos naturales de las sustancias corpóreas, sin añadir ninguna especial connotación (la figura de un pájaro, de un hombre, de un mineral). La palabra «forma», en cambio, hace referencia a la adecuada y correcta proporción de las partes de la figura, que la tornan agradable (de «forma» proviene el calificativo «formoso», «hermoso»): de ahí que se aplique muy a menudo a los perfiles de los entes artificiales, para los que se busca una configuración proporcionada.

c) *Las potencias operativas* son determinaciones que capacitan a una sustancia para desarrollar algunas actividades; reciben también el nombre de facultades o capacidades operativas. Entre ellas se encuentran la inteligencia, la voluntad y la memoria, que hacen al hombre apto para entender, querer y recordar; las facultades motoras de los animales; la capacidad reproductora de las plantas; en los entes sin vida, la energía cinética, la capacidad de transmutar a otros elementos, etc. Las potencias operativas son, por tanto, los principios próximos de operación de las sustancias; sin embargo, para alcanzar adecuadamente su objeto, algunas de estas facultades necesitan una nueva perfección: los hábitos operativos.

d) *Los hábitos* son cualidades estables por las que un sujeto está bien o mal dispuesto según lo que conviene a su misma naturaleza *(hábitos entitativos:* salud o enfermedad) o a su obrar y su fin *(hábitos operativos:* virtudes o vicios, ciencia o deformación intelectual, habilidad o torpeza manual). El carácter distintivo de los hábitos con respecto a las demás cualidades es que tienen *razón de bien o de mal* (la salud, por ejemplo, es un bien para el que la posee; una virtud es buena, y su opuesto, el vicio, malo, etc.); de ahí su gran aplicación a la esfera moral, que es donde el bien y el mal tienen un sentido más acabado y propio[4].

– *Los hábitos operativos* se pueden distinguir según las potencias a las que perfeccionan: intelectuales (la ciencia, la prudencia), en la voluntad (la justicia), en el apetito sensible en cuanto está regido por la inteligencia y la voluntad (fortaleza y templanza); y también según su origen: naturales, que son adquiridos

4. No hay que confundir el hábito como cualidad con el predicamento *habitus*, que al estudiar los predicamentos hemos traducido por «posesión».

(un arte, la sinceridad), y sobrenaturales, que son infundidos por Dios (virtudes teologales o morales infusas).

En el mismo grupo de los hábitos se sitúan las *disposiciones,* que se distinguen por su menor estabilidad, por estar menos arraigadas en el sujeto; las disposiciones pueden perderse con cierta facilidad, pero también fijarse en el sujeto de forma definitiva, convirtiéndose en hábitos: por ejemplo, una persona que desea adquirir una virtud tiene al principio sólo buenas disposiciones, que, a fuerza de ejercitarlas, pasan a ser hábitos; las aptitudes naturales para recitar se transforman, por la repetición de actos, en arte declamatorio, con carácter de hábito, de perfección estable y adquirida.

4. La relación

Los entes que componen el universo no constituyen piezas aisladas, sino que entre ellos existe una densa red de relaciones diversísimas: de semejanza, dependencia, coordinación, causalidad, igualdad, etc.

La relación es el accidente cuya naturaleza consiste en la referencia u ordenación de una sustancia a otra. Mientras los demás accidentes intrínsecos –la cantidad y la cualidad– afectan a la sustancia según lo que ésta es en sí misma, la relación es únicamente una «referencia a» otro, una ordenación que tiene un sujeto hacia otros entes distintos de él: es un «ser hacia otro» o «ser respecto a» *(esse ad aliud* o *esse ad).* Por ejemplo, la filiación que vincula un hijo a sus padres, si bien se funda en el hecho de haber recibido la vida de ellos, en sí misma no es más que una relación o referencia que no añade nuevas características o propiedades intrínsecas al sujeto.

En todos los accidentes encontramos dos elementos: a) su naturaleza o *esencia,* que determina el modo peculiar en que modifican a la sustancia, y b) su *inherir* o *«ser en»* la sustancia *(esse in).* En los demás accidentes su misma naturaleza implica el *esse in,* pues constituyen determinaciones de la propia sustancia (la cantidad es medida de *su* sustancia, las cualidades son afecciones de *su* sujeto). La relación, en cambio, es como un salir de sí hacia otro: su esencia es el *esse ad.* La realidad propia de la relación es, por tanto, imperfecta y debilísima, al consistir en un puro «respecto a».

Elementos de la relación real

Las relaciones pueden ser reales o de razón, según que existan en la realidad o sólo en la inteligencia que relaciona cosas independientes entre sí.

En cualquier relación real encontramos los siguientes componentes: a) *el sujeto,* que es la persona o cosa en la que inhiere la relación; b) *el término* con el que el sujeto se relaciona (estos dos primeros elementos se denominan también, de forma genérica, términos o extremos de la relación); c) *un fundamento* de la ordenación entre ambas sustancias; y d) *la relación misma,* o vínculo que liga una cosa con la otra.

Por ejemplo, en el caso de la filiación el sujeto es el hijo; el término lo constituyen los padres; el fundamento es la generación, que establece el parentesco entre uno y otros; y la filiación es la misma ordenación o dependencia del hijo con respecto a sus padres. En las relaciones de amistad, los extremos de la relación son las personas amigas; la relación, la vinculación que los une; y el fundamento es el trato que ha hecho nacer esa concordia entre ellos.

Vale la pena destacar la función del fundamento en las relaciones reales. La relación consiste en una referencia o *esse ad,* y no es una determinación interna del sujeto en el que inhiere; por eso, es necesario que tenga en el sujeto un fundamento distinto de ella. Ese fundamento es precisamente lo que origina la relación. En el ejemplo de la filiación, lo que hace que el hijo esté relacionado con sus padres es el haber sido engendrado por ellos, y sin este hecho no habría relación entre padres e hijos; del mismo modo, sin trato mutuo es imposible que surjan las relaciones de amistad.

A la luz de estos elementos de la relación real, se entiende la confusión de la filosofía dialéctica, que reduce la realidad a un entrecruzarse de relaciones sin sujeto; la afirmación de sujetos subsistentes y de cosas individuales sería, según esas doctrinas, una abstracción falsificadora de la realidad. Así, por ejemplo, el marxismo concibe al hombre como un nudo de relaciones de producción material, y afirma que el auténtico sujeto de la historia no es la persona, sino el conjunto de las relaciones económicas. De este modo, el ser (la sustancia, el ente) se ve reducido a relación. En definitiva, para que exista una relación real lo primero que se requiere es un sujeto, algo que sea en sí mismo, ya que, si no es, no puede relacionarse con otro.

Importancia de las relaciones

A pesar de poseer una realidad muy débil, el alcance de las relaciones es considerable.

a) *Todos los seres constituyen según su grado de perfección un orden jerárquico,* en el que las realidades inferiores están en función de las superiores y todo el conjunto se ordena a Dios como su Causa Primera y Fin Ultimo. Todo el mundo material está al servicio del hombre y adquiere su sentido cuando el hombre por medio de él se dirige a Dios. A su vez, entre los hombres existen un gran número de relaciones necesarias para alcanzar su perfección.

b) *En el ámbito del conocimiento, la función de las relaciones es también determinante.* Las ciencias suponen y verifican constantemente la realidad del orden, tratando de encontrar algunas de las muchas conexiones -de causalidad, de semejanza...-que vinculan a las cosas entre sí.

c) Además, *la relación es uno de los fundamentos de la bondad que los hombres alcanzan con su obrar.* Las criaturas tienen una primera bondad en cuanto participan del ser; pero logran toda la perfección que les conviene por una bondad segunda, que consiste en la realización, por medio de las operaciones, del orden que cada una de ellas tiene a su fin. Así el hombre es bueno, en sentido pleno, en la medida en que actúa de acuerdo con las exigencias de su ordenación a Dios.

Tipos de relaciones reales

La diversidad de relaciones depende de las distintas clases de fundamento en que se apoyan:

a) *Relaciones según la dependencia en el ser.* Este género de relaciones aparece siempre que una realidad depende en su misma existencia de otra. El caso más propio lo constituye la relación de la criatura con respecto al Creador: las criaturas reciben el ser de Dios, y de ahí se deriva en ellas una relación real hacia Dios. Una relación semejante se da entre la ciencia humana y los objetos conocidos, pues nuestro conocimiento es medido por la realidad externa y se adecúa a ella. En estos casos la relación no

es mutua, pues sólo hay dependencia *de* la criatura con respecto *al* Creador, y *de* la ciencia *a* la realidad conocida.

b) *Las relaciones mutuas basadas en la acción y la pasión;* por ejemplo, la de los hijos respecto a sus padres (filiación) y la de los padres a los hijos (paternidad); del gobernante a los ciudadanos (gobierno), y de los súbditos respecto a la autoridad (subordinación). Estas relaciones son mutuas, porque se basan en un mismo fundamento –la causalidad transitiva– que implica una modificación en los dos extremos: en uno es acción, y en el otro, pasión. Aquí radica la distinción entre estas relaciones y las de dependencia en el ser, que no son mutuas, puesto que en uno de los extremos no hay modificación real.

c) *Relaciones según la conveniencia o disconveniencia* fundadas en la cantidad, cualidad y en la sustancia. Las relaciones que tienen como fundamento la cantidad, surgen en cuanto unas cantidades son medidas para otras. Son las relaciones de igualdad, de inferioridad o superioridad cuantitativa, de distancia, etc. Así, por ejemplo, un país tiene doble extensión que otro, y éste es la mitad que el primero. Estas relaciones de tamaño entre las realidades materiales son mutuas, porque cualquiera de los dos extremos posee una cantidad capaz de ser medida de la del otro.

Análogamente, las relaciones basadas en la cualidad son la semejanza y desemejanza; dos cosas pueden ser semejantes o desemejantes, por ejemplo, en virtud de la blancura, la dureza o cualquier otra cualidad. Las relaciones fundamentadas en la sustancia se dividen en relaciones de identidad y diversidad; dos gotas de agua, por ejemplo, son idénticas por su sustancia, del mismo modo que dos hombres, dos pájaros, etc.

La relación trascendental

A partir del siglo XV se empezó a hablar de la *relación trascendental,* que sería una ordenación a otro incluida en la esencia de algo: por ejemplo, el orden de la potencia al acto, de la materia a la forma, de la voluntad al bien, de la inteligencia al ser. Esta relación no sería un accidente, sino que se identificaría con la esencia de una realidad. Algunos autores afirmaban, por ejemplo, que la relación de las criaturas a Dios debería incluirse dentro de este género y no entre los accidentes. Santo Tomás sostiene, sin embargo, que se trata de un accidente que las criaturas tienen por haber recibido el ser de Dios.

La relación trascendental tiene el inconveniente de admitir una relación idéntica al contenido absoluto de las cosas, lo cual sólo es posible en las relaciones intratrinitarias que son idénticas a la Esencia divina. Además, en los ejemplos aducidos no puede hablarse de relación, porque la potencia, la materia, la voluntad no son entes, sino sólo principios constitutivos, y por eso no son sujetos capaces de relación.

Las relaciones de razón

Al poseer una realidad muy débil y tenue, se podría pensar que las relaciones no son algo real, sino sólo fruto de una comparación de la mente humana; esto, sin embargo, sucede sólo en algunos casos, en que la inteligencia relaciona cosas que entre sí no guardan una relación real. Por eso, a fin de advertir de modo más claro la existencia de relaciones reales, conviene que consideremos brevemente las que sólo existen en la razón.

Las relaciones son de razón cuando faltan uno o varios de los elementos que requiere la relación real: bien porque los dos extremos, o uno de ellos, no son reales, o no son realmente distintos entre sí; bien porque no existe en el sujeto un fundamento real de la relación.

Algunos ejemplos de este tipo de relaciones son:

– *las relaciones entre conceptos* que estudia la lógica: como la que existe entre especie y género, o entre la especie y sus individuos;

– *la relación de identidad consigo mismo:* cuando decimos que algo es idéntico a sí mismo, entendemos una sola realidad como si fueran dos; es cierto que cualquier cosa es idéntica a sí misma, pero no se trata de una relación real, pues allí no existe más que un extremo de la presunta relación;

– *relaciones con extremos irreales:* en ocasiones relacionamos dos cosas, de las cuales sólo una –o ninguna– es real: así ocurre cuando se compara el presente con el futuro, dos cosas futuras entre sí, el ente con la nada, etc.;

– *relaciones de razón, a las que corresponde una relación real de sentido contrario:* surgen en la inteligencia porque ésta tiende a considerar como mutuamente relacionadas dos realidades de las cuales sólo una está ordenada a la otra, pero no viceversa.

Por ejemplo, las cosas por el hecho de ser conocidas no adquieren ninguna nueva perfección, ni cambian en absoluto, pues la acción de conocer se desarrolla toda ella en el interior del sujeto cognoscente. De este modo, no aparece nada en el objeto conocido que cause en él una relación respecto al sujeto que lo conoce; por el contrario, éste sí se relaciona realmente con el objeto conocido. Otro ejemplo de este tipo de relaciones de razón son las que la inteligencia adscribe a Dios con respecto a las criaturas. Las criaturas tienen una relación real de dependencia respecto a su Creador, pero no al contrario, ya que Dios no tiene accidentes y, además, el presunto fundamento de esa segunda relación, la acción creadora, no es un accidente distinto de la Esencia divina capaz de originar en Dios una relación.

Que en Dios no exista una relación real respecto a las criaturas no significa que sea un ser lejano, despreocupado del universo, sino sólo que su ser no es relativo al mundo, y que no existe en El un accidente por el que se ordena a lo creado. Sin embargo, Dios está íntimamente presente en todas las criaturas, dándoles el ser: su cercanía es mucho más profunda que la establecida por el accidente relación.

BIBILIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Metafísica, V; Categorías*. SANTO TOMÁS, *In III phys.*, lect. 5; *In V metph.*, lect. 9. A. TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie, I. Geschichte der Kategorienlehre*, Olms, Hildesheim, 1963. M. SCHEU, *The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas*, Washington 1944. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1952. S. BRETON, *L'«esse in» et l'«esse ad» dans la métaphysique de la relation*, Angelicum, Roma 1951.

CAPÍTULO III

LA ESTRUCTURA DE ACTO Y POTENCIA EN EL ENTE

Una vez estudiada la diversidad de modos de ser que presentan las cosas, corresponde ahora tratar de dos aspectos de la realidad, el acto y la potencia, que se encuentran en todos los predicamentos y que permiten conocer de un modo más profundo la estructura de los entes. Se trata de un tema metafísico central, que Santo Tomás recoge de Aristóteles, dándole una perspectiva más amplia, y que tiene mucha importancia para una recta interpretación del mundo y para el ascenso metafísico a Dios.

1. NOCIONES DE ACTO Y POTENCIA

La primera determinación del acto y la potencia surge del análisis del movimiento. Parménides, con su rígida concepción del ser, único e inmutable, no pudo explicar la realidad del cambio, relegándola al ámbito de la apariencia: el ser es y el no-ser no es; en consecuencia, es imposible el tránsito de uno a otro[1]. Con más realismo, Aristóteles entendió que el cambio no es

1. «El ser es ingénito e imperecedero, pues es completo, imperturbable y sin fin. No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni del no-ser permitiré que digas o pienses, pues ni expresable ni concebible es el no-ser (...) ¿Cómo podría perecer entonces el ser? ¿Cómo podría nacer? Pues si ha nacido no es, ni si ha de ser alguna vez. Por tanto, queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción» (PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, Fr. 8, vv. 3–21; Diels-Kranz, 28 B 8).

una novedad absoluta, un paso del no-ser al ser, sino el devenir de un sujeto desde un estado a otro, como por ejemplo el agua que pasa de fría a caliente. A través del cambio las cosas adquieren perfecciones que antes no poseían. Sin embargo, se requiere que el sujeto sea capaz de tener esa cualidad que alcanza con el movimiento. Los ejemplos aristotélicos son claros: ni un animal ni un niño pequeño saben resolver problemas matemáticos, pero el animal nunca podrá hacerlo, mientras el niño puede aprender; un trozo de madera informe no es todavía estatua, pero tiene capacidad de llegar a convertirse en una talla en manos del artista, mientras el agua o el aire no tienen esa posibilidad.

La capacidad de tener una perfección recibe el nombre de potencia. No es la mera privación de algo que se adquirirá, sino una capacidad real que hay en el sujeto para unas determinadas perfecciones. Este tipo de realidad, que rompe la visión homogénea del ser de Parménides, constituye una aportación decisiva que Aristóteles introdujo en la metafísica al intentar comprender la realidad del movimiento.

A la potencia se contrapone el acto, que es la perfección que un sujeto posee. Ejemplos de acto son la figura tallada en la madera, el calor del agua, la ciencia poseída, etc. De este modo, el movimiento se explica como la actualización de la potencia, el tránsito de ser algo en potencia a serlo en acto: por ejemplo, el árbol existe en potencia en la semilla, pero sólo mediante el crecimiento llegará a ser árbol en acto.

Aristóteles entiende el acto y la potencia bajo dos aspectos: uno físico, ligado al movimiento, y el otro metafísico. En el primer caso habla del acto y potencia como elementos que explican el movimiento. En este nivel aparece una contradicción radical entre ser en acto y ser en potencia. Por ejemplo, ser estatua en acto y a la vez serlo en potencia se excluyen. En el segundo caso, el acto y la potencia son principios constitutivos y estables de todas las cosas; así, las sustancias corpóreas están compuestas de materia prima (potencia) y forma sustancial (acto). En esta consideración metafísica se advierte que la potencia, una vez actualizada por la forma, sigue presente en el compuesto.

El acto

Acto es, en general, cualquier perfección de un sujeto: el color de una cosa, las cualidades de una sustancia, la misma per-

fección sustancial de un ente, las operaciones de entender, querer, sentir, etc.

Se trata de una noción primera y evidente, que por tanto no se puede definir, sino sólo mostrar con ejemplos y por contraposición a la potencia. Aristóteles, hablando del acto, se expresaba así: «Lo que queremos decir queda claro por inducción de los casos particulares: ciertamente, no es necesario buscar la definición de todo, sino que basta contentarse con comprender intuitivamente ciertas cosas mediante la analogía. Y el acto se relaciona con la potencia como, por ejemplo, quien construye con aquél que puede construir, quien está despierto con aquél que duerme, quien ve respecto a aquél que teniendo la vista tiene los ojos cerrados, y lo que procede de la materia a la materia misma y lo que es elaborado a aquello que no lo está. Al primer miembro de estas diferentes relaciones se le atribuye la calificación de acto, y al segundo la de potencia»[2].

La potencia

También ésta es una noción directamente conocida en la experiencia, como lo correlativo del acto. La referencia a éste resulta imprescindible, porque es constitutivo de la potencia su orden a algún tipo de acto: la vista es potencia de ver, la movilidad es capacidad de estar en movimiento, y estas potencias se conocen por sus actos respectivos.

La potencia es lo que puede recibir un acto, o lo tiene ya. Podemos desglosar algunas características implicadas en esta descripción:

a) *La potencia es distinta del acto.* Esto se advierte con claridad cuando el acto es separable de la potencia correspondiente: la vista, por ejemplo, se encuentra a veces en acto de ver, y otras no; un animal tiene capacidad de estar en movimiento tanto cuando reposa, como en los momentos en que de hecho se mueve. Sin embargo, la distinción entre acto y potencia no se reduce a esa distinción de carácter temporal: un vaso vacío, por ejemplo, tiene capacidad de contener un líquido, y cuando de hecho lo contiene, esa potencia no desaparece, sino que se encuentra colmada; la vista, mientras ve, no pierde su capacidad visiva, que, por el

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 a 35- b 4.

contrario, se halla perfeccionada por su acto. La potencia, por tanto, esté actualizada o no, siempre es potencia y *lo que propiamente la caracteriza es ser capacidad de tener un acto, ser sujeto receptivo.*

b) *El acto y la potencia no son realidades completas, sino aspectos o principios que se encuentran en las cosas.* Sin embargo, como el objeto proporcionado a nuestro entendimiento es el ente completo, existe cierta dificultad para hablar de sus principios metafísicos, que nunca existen de manera aislada, ni son partes en sentido material. Por eso, aun entendiendo que el acto y la potencia son realidades distintas, no podemos representarlas con la imaginación, que tiende a concebir la potencia como una realidad ya constituida pero vacía, en espera de recibir su acto.

c) *La potencia se contrapone al acto como lo imperfecto a lo perfecto.* En sentido estricto, el acto es perfección, acabamiento, algo determinado; la potencia, al contrario, es imperfección, capacidad determinable. La figura de una estatua, por ejemplo, es una cualidad positiva del mármol, una determinación, un acto; mientras que un bloque informe, en la medida en que está privado de esa figura, es imperfecto e indeterminado. En este sentido, hay una oposición neta entre el acto y la potencia; esta última es precisamente «algo que no es acto». Así, el que simplemente tiene potencia de saber, pero no la actualiza, *no sabe*; y el trozo de mármol, mientras no ha sido esculpido, *no es estatua.* Esta contraposición muestra con claridad que la potencia no es un acto en estado germinal o implícito.

d) Sin embargo, *la potencia no se reduce a una simple privación de acto, sino que es una capacidad real de perfección,* pues una piedra, por ejemplo, no ve, pero tampoco es capaz de este acto, mientras que algunos animales recién nacidos, aunque todavía no vean, tienen capacidad de llegar a ver.

2. Clases de acto y potencia

Existe una gran diversidad de tipos de acto y potencia. Los ejemplos utilizados constituyen ya una prueba de ello. Tanto la materia prima como la sustancia, por ejemplo, son potencia, pero de modo distinto, pues la sustancia es un sujeto ya constituido en acto que recibe unos ulteriores actos accidentales, mientras la materia es un sustrato indeterminado al que adviene la forma

sustancial como primer acto. Asimismo, hemos citado actos muy diversos: los accidentes, la forma sustancial, el acto de ser, o el movimiento, que es acto todavía imperfecto en comparación con su término, que es acto en sentido más pleno.

Dentro de esta variedad, cabe hacer una división básica del acto y la potencia:

a) *La potencia pasiva* o capacidad de recibir, a la que corresponde el *acto primero* (también llamado entitativo o quiescente).

b) *La potencia activa* o capacidad de obrar, cuyo acto se denomina *acto segundo,* acción u operación.

Potencia pasiva y acto primero

La razón metafísica de potencia como capacidad de recibir un acto corresponde propiamente a la potencia pasiva. Sin embargo, no es una realidad homogénea, sino que se encuentra realizada a diversos niveles.

Podemos señalar tres tipos fundamentales de potencia pasiva y sus actos correspondientes:

a) *Materia prima-forma sustancial.* En las sustancias corpóreas hay un sustrato último, la materia prima, en la que se recibe la forma sustancial. Esta forma determina a la materia para constituir un tipo u otro de sustancia corpórea: hierro, agua, oxígeno, etcétera.

La materia prima constituye el sustrato potencial último, pues de suyo es pura potencia, mero sujeto receptivo, carente por sí misma de cualquier actualidad. La forma sustancial es el primer acto que adviene a la materia.

b) *Sustancia-accidentes.* Todas las sustancias son sujeto de perfecciones accidentales: cualidades, cantidad, relaciones, etc. Al contrario de la materia prima, la sustancia es ya un sujeto constituido en acto por la forma, pero ella misma es potencia en relación a los accidentes.

c) *Esencia-acto de ser.* A su vez, la forma, recibida o no en una materia, no es más que una determinada medida de participación del acto de ser: así, las esencias «hombre», «perro», «pino», «uranio», son distintos modos de participar en el ser. Con respecto al acto de ser, todos los demás principios del ente son potencia

receptiva y limitadora: tanto el compuesto de materia y forma o las formas separadas, como también los accidentes, que participan del ser por su unión con la sustancia.

> Aunque se verá más adelante, notemos que, en los entes corpóreos, la forma es acto con respecto a la materia, y potencia en relación al ser; la materia es doblemente potencia, primero en comparación a la forma y, mediante ella, al acto de ser.

Potencia activa y acto segundo

Además de la potencia pasiva, existe otra, que es capacidad de producir o dar una perfección y que a veces se llama también *poder*. El sentido que suele tener la palabra «potencia» en el lenguaje corriente es precisamente éste de potencia activa: así, hablamos de la potencia de un motor, de una planta de energía nuclear, de un boxeador, etc.

El acto correspondiente a esta potencia es el obrar, la actividad, que es el significado más habitual del término acto. En metafísica se llama acto *segundo,* en cuanto las operaciones proceden de un sujeto en virtud de un acto primero, estable y más interno.

La potencia activa tiene más bien carácter de acto, porque cualquier cosa obra en cuanto es en acto y, en cambio, padece en cuanto está en potencia. Para comunicar o producir una perfección, antes hay que tenerla, pues nadie da lo que no tiene: sólo da luz, por ejemplo, algo que tenga energía eléctrica, y calor, lo que está caliente.

Sin embargo, *en las criaturas la capacidad activa tiene algo de pasividad,* y por eso se la llama y es potencia (activa) y no simplemente acto. Las potencias se relacionan con su operación como lo imperfecto respecto a su perfección correspondiente: así, estar en potencia de entender es menos perfecto que entender en acto. Las facultades operativas no siempre están en acto, sino sólo a veces; y esto muestra con claridad que son realmente distintas de sus operaciones: la voluntad, por ejemplo, no es el acto mismo de querer, sino la capacidad de realizar esa operación libre. Además, las potencias activas tienen pasividad en cuanto para pasar a la operación requieren el influjo de algo externo que las pone en condiciones de obrar: así, la inteligencia necesita de un objeto inteligible y del impulso de la voluntad; las facultades motoras de un animal suponen la aprehensión de un bien sensible y la moción del instinto o estimativa. Ninguna potencia activa

creada se pone en acto por sí sola, sin la intervención de algo ajeno a ella, si bien no es activa y pasiva con respecto a lo mismo.

En Dios cabe hablar de Potencia activa (Omnipotencia), en cuanto es principio del ser de todas las cosas; pero como esa acción divina no comporta pasividad alguna ni, por tanto, paso de la potencia al acto, propiamente no es potencia, sino Acto Puro.

Las operaciones y sus correspondientes potencias activas son accidentes. Ninguna sustancia creada se identifica con su operación, sino que sólo es su causa; por ejemplo, el alma humana es principio de actividad espiritual, pero no esa actividad misma: las operaciones se derivan de la perfección interna de la sustancia.

En concreto, las potencias activas o facultades son accidentes que pertenecen al género de la cualidad. A su vez, la operación es también un accidente: si es una acción transitiva, que termina en un efecto externo (construir una casa, trabajar el campo, cortar madera), pertenece al predicamento acción; en el caso de la actividad inmanente, que recibe el nombre específico de «operación» (pensar, ver, imaginar, querer), se encuadra dentro de las cualidades.

3. La prioridad del acto

Después de examinar la naturaleza y las clases de acto y potencia podemos considerar los aspectos según los cuales al acto le corresponde la primacía:

a) *Prioridad de perfección.* El acto goza de prioridad sobre la potencia en cuanto a su perfección. Como hemos visto, el acto es lo perfecto, y la potencia lo imperfecto: «Cada cosa es perfecta en cuanto es en acto, e imperfecta en cuanto es en potencia»[3]. De ahí que la potencia esté subordinada al acto, que constituye como su fin: por ejemplo, una determinada habilidad se ordena a su ejercicio y de lo contrario quedaría frustrada; en el hombre, el cuerpo es el sujeto potencial que recibe al alma como su acto propio, y está subordinado a ella.

b) *Prioridad cognoscitiva.* El acto es también anterior a la potencia en el orden del conocimiento. Toda potencia se conoce

3. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, 28.

por su acto, ya que ella no es más que capacidad de recibir, tener o producir una perfección. Por eso, en la definición de cada potencia entra su acto propio, que es el que la distingue de las otras potencias: así, el oído se define como la potencia de captar los sonidos, la voluntad como la facultad de querer el bien. Esta prioridad en el conocimiento se basa en la naturaleza misma de la potencia, que no es otra cosa sino capacidad de un acto.

c) *Prioridad causal.* El acto tiene primacía causal sobre la potencia. Nada obra sino en cuanto está en acto; por el contrario, algo padece en cuanto está en potencia. En efecto, padecer o ser sujeto pasivo de la acción de otro es precisamente recibir un acto, para el que se tiene potencia; en cambio, obrar es ejercer un influjo real en otro, cosa que sólo puede hacerse si se posee en acto la perfección que se quiere comunicar. Por ejemplo, sólo lo que está caliente puede elevar la temperatura de lo que rodea, y una lámpara no ilumina más que cuando está encendida. Por tanto, lo que está en potencia no pasa al acto más que gracias a otra cosa en acto.

d) *Prioridad temporal.* En un mismo sujeto, la potencia posee cierta anterioridad temporal en relación al acto, pues una cosa, antes de adquirir una determinada perfección, se encuentra en potencia con respecto a ella. No obstante, esa potencia remite a una causa agente anterior en acto que la actualiza. Por ejemplo, un árbol, antes de alcanzar su desarrollo pleno, tenía potencia de esa perfección, ya cuando era semilla; sin embargo, ésta es necesariamente fruto de un árbol anterior. Esta primacía temporal del acto sobre la potencia se funda en la prioridad causal.

Por esta razón Aristóteles, al analizar el movimiento en la naturaleza, vio con claridad que todas las cosas que pasan de la potencia al acto requieren una causa anterior en acto; y que, por tanto, en la cumbre de toda la realidad existe un Acto Puro, sin mezcla de potencia, que mueve todo lo demás. Esta es, en síntesis, la prueba de la existencia de Dios que Santo Tomás recoge en la primera vía, y que se presenta de modo bastante inmediato al observar la composición de acto y potencia en todas las cosas que se mueven.

A modo de conclusión cabe decir que *el acto «es» en sentido principal y propio, y la potencia, sólo de manera secundaria.* Se afirma que algo es, en cuanto es en acto y no según se halla en potencia: la estatua *es* cuando la figura está ya labrada, no cuando hay simplemente un trozo de madera o de metal informe; o ex-

presándolo en términos que prescindan del origen de la escultura: la estatua *es* estatua en virtud de su forma, y no de la potencia en que está recibida, por la cual podría ser otras cosas (un armario, una mesa, etc.).

Ente en sentido propio es el ente en acto; la potencia, en cambio, sólo es real por relación al acto. En la medida en que está en potencia, un ente *no es*, sino que *puede ser;* ciertamente, ese poder ser es algo, pero únicamente en cuanto vinculado de algún modo a una perfección actual. Así pues, tanto el acto como la potencia participan de la razón de ente, pero de modo análogico y según un orden *(secundum prius et posterius).* Directamente tiene el ser lo que es en acto; de forma indirecta, en orden al acto, es real también la potencialidad de las cosas[4].

4. La relación entre acto y potencia en cuanto principios constitutivos de los entes

Al hablar de potencia pasiva y acto primero, hemos visto que el acto y la potencia se nos presentan como principios metafísicos constitutivos de toda la realidad creada. La finitud del ente, surcada por múltiples composiciones (sustancia-accidentes, materia-forma, esencia-ser, etc.), se resuelve siempre en uno de los muchos modos en que se articula la realidad análoga del acto y la potencia.

Se trata de dos principios mutuamente ordenados que se unen para constituir las cosas. La potencia nunca puede subsistir sola, sino que siempre forma parte de un ente que ya es algo en acto (la materia prima, aunque sea potencia pura, siempre se encuentra actualizada por alguna forma sustancial). También el acto, en el ámbito de lo finito, sólo se da unido a una potencia. Unicamente Dios es Acto Puro sin mezcla de potencia alguna.

Consideremos ahora más detenidamente algunos aspectos de la relación entre estos dos coprincipios:

4. Tal como se ha expuesto, la prioridad del acto no anula la realidad de la potencia. Buena parte de los sistemas de la filosofía moderna prescinde de la potencia entendida como realidad, reduciéndola a mera posibilidad; y la posibilidad, a su vez, adquiere un carácter de fundamento. Así, por ejemplo, la metafísica racionalista contempla la realidad desde la posibilidad (cfr. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* edic. Adam Tannery, X, pp. 426-7; Leibniz, *Meditationes de cogitatione veritate et ideis* (1684), Opera Omnia, ed. Erdman, p.80).

a) *La potencia es el sujeto en que se recibe el acto.* La experiencia nos muestra que todos los actos y perfecciones se dan en la realidad recibidos en un sujeto capaz de ellos. No encontramos nunca actos o perfecciones que subsistan separados. Así, por ejemplo, lo que existe son hombres justos, imágenes bellas, papeles blancos, pero no la justicia, la belleza, la blancura. Estas últimas son nociones universales abstraídas de la realidad. El sujeto capaz de poseer esas perfecciones coincide precisamente con lo que es la potencia. Al examinar las distintas clases de acto y potencia hemos visto cómo cada tipo de acto se asentaba en un sujeto potencial: la materia prima es sujeto de la forma, la sustancia de los accidentes, etc.

b) *El acto es limitado por la potencia que lo recibe.* De modo natural observamos que todo acto o perfección que se recibe en un sujeto, queda limitado por la capacidad del recipiente. Así, por abundante que sea un manantial, un vaso sólo puede contener la cantidad de agua equivalente a su volumen; del mismo modo, el color blanco de un papel queda coartado a las dimensiones de éste; cada hombre adquiere la ciencia según la medida señalada por su propia capacidad intelectual, etc.

El acto no se limita por sí mismo, pues de suyo es sólo perfección y en cuanto acto no comporta imperfección alguna. Si es imperfecto, lo es a causa de algo distinto que le está unido y lo limita. Esto se concluye de las mismas nociones de acto y potencia: un acto limitado por sí mismo sería una perfección que es imperfecta en virtud de aquello mismo por lo que es perfección; lo cual es contradictorio[5]. Por ejemplo, si alguien es sabio de modo limitado, no es a causa de la sabiduría misma –ésta de suyo no es otra cosa más que sabiduría–, sino por defecto del sujeto.

c) *El acto se multiplica por la potencia.* Esto significa que un mismo acto *se puede dar en muchos* merced a los sujetos que lo reciben; así, la perfección específica «águila» se encuentra en muchos individuos por asentarse en una potencia: la materia prima; la blancura está multiplicada en cuanto hay un gran número de objetos dotados de ese mismo color; el cuño de una moneda se

5. En este punto decisivo se separa de la doctrina tomista la metafísica de SUÁREZ, que admite que el acto puede ser limitado por sí mismo: para ello, afirma, bastaría que Dios constituyera un acto finito, de este o aquel grado. De este modo, la finitud de las criaturas no tendría en ellas mismas un principio de limitación, sino sólo en su causa eficiente. Por el contrario, SANTO TOMÁS afirma que «ningún acto se encuentra limitado sino por la potencia, que es capacidad receptiva» *(Compendium theologiae,* C. 18).

puede repetir indefinidamente mientras se disponga de material en el que grabarlo.

Este aspecto va íntimamente ligado al de la limitación. Del mismo modo que el acto no se limita por sí mismo, tampoco se multiplica sino por la potencia receptora. Si la blancura existiese separada, sin inherir en un sujeto, sería única y englobaría en sí toda la perfección del color blanco. Esto sucede en la realidad de modo pleno sólo con el acto de ser: hay un Ser subsistente –Dios– que no inhiere en ningún sujeto y que, por tanto, es único. Como veremos más adelante, también en el caso de los ángeles ocurre algo análogo: tratándose de formas puras no recibidas en materia, no se multiplican.

d) *Acto y potencia se relacionan como lo participado y el participante.* Las relaciones entre acto y potencia se entienden también en términos de participación. Participar es tener algo en parte, de modo parcial. Esto supone que hay otros sujetos que poseen también aquella misma perfección sin que ninguno de ellos la posea plenamente (por ejemplo, todas las cosas blancas participan del color blanco). Además el sujeto no se identifica con aquello que tiene, sino que simplemente lo posee como algo recibido: es aquello por participación (por ejemplo, Pedro no es pura animalidad, pero participa de la animalidad).

Lo opuesto a tener por participación es ser algo o tenerlo «por esencia», es decir, de modo pleno, exclusivo, e identificándose con aquello (por ejemplo, un ángel no participa de su especie, sino que *la es,* por esencia; Dios es el Ser por esencia).

La relación entre acto y potencia es de participación; en cambio, un acto puro es un acto por esencia. En efecto, el sujeto capaz de recibir la perfección es el participante, y el acto es lo participado; así, todo lo que es por participación «se compone de participante y participado, y el participante es potencia respecto a lo participado»[6].

Con respecto al acto de ser, cualquier perfección o realidad tiene carácter de participante: «así como este hombre participa de la naturaleza humana, del mismo modo, cualquier ente creado participa de la propiedad del ser, pues sólo Dios es su ser»[7]. Este tema se tratará más despacio al estudiar la composición de materia y forma en los entes corpóreos, y de esencia y acto de ser en todas las criaturas.

6. TOMÁS DE AQUINO, *In VII Physicorum,* lect. 21.
7. *Idem, Summa Theologiae,* I, q.45, a.5, ad 1.

e) *La composición de acto y potencia no destruye la unidad sustancial del ente.* Varias realidades ya constituidas en acto no forman un único ente; por ejemplo, el jinete y su caballo, o varias piedras juntas. Sin embargo, el acto y la potencia no son cosas o entes terminados, sino principios que concurren en la constitución de un mismo ente. Y como la potencia es por su naturaleza capacidad de acto, al que está esencialmente ordenada y sin el cual no sería, se entiende que de su unión con él no surja una dualidad de entes; así, la materia prima informada por un principio vital da lugar a un único ser vivo.

Algunos filósofos (Escoto, Suárez, Descartes) han entendido mal esta composición, porque concebían la potencia como una realidad que tendría ya un acto en sí misma, comprometiendo así la unidad del ente.

5. Potencia y posibilidad

Intimamente unido a la potencia se encuentra el tema de lo posible. *Posible es aquello que puede ser,* es decir, la posibilidad se reduce a la potencialidad de las cosas. En el ámbito creado, algo es posible, *de modo relativo,* en virtud de una potencia pasiva (una pared puede estar pintada, porque tiene la capacidad real para recibir el color), que remite a su vez a una potencia activa correspondiente (la facultad del hombre de colorear esa pared).

Además, se puede hablar de posible *en sentido absoluto:* de esta manera es posible todo aquello que no es contradictorio[8]. Esta posibilidad tiene como fundamento último la potencia activa de Dios, que por ser Omnipotente puede producir cualquier participación de ser –es decir, todo lo que en sí mismo no implica contradicción– sin necesidad de una potencia pasiva previa. Los posibles en sí mismos no son nada, sino sólo en Dios, que los concibe por su Sabiduría, y puede producirlos por su Omnipotencia. Así, el mundo, antes de existir, era posible, no por una potencia pasiva anterior, que no sería nada, sino sólo por la potencia activa de Dios.

8. Esta posibilidad ha sido llamada también potencia lógica u objetiva, por contraposición a la potencia real. Pero, como se explica en el texto a continuación, la posibilidad se reconduce a la potencia activa de Dios.

Las corrientes de la filosofía racionalista han concebido los entes como esencias que primero se encontrarían en estado de posibilidad (en cuanto no contradictorias en sí mismas), y luego se realizarían como existentes. De este modo, lo posible gozaría ya de una entidad en sí mismo. Este error elimina la distinción real entre acto y potencia en las criaturas, ya que la potencia se entendería como mera posibilidad (no como un principio real de las cosas) y el acto como su realización, como el «estado» de realidad de lo posible. Por otra parte, la *posibilidad* es entendida por el racionalismo en el sentido de *pensabilidad.* La importancia enorme que se concede a las posibilidades como contrapuestas a las realidades efectivas, no es más que un reflejo del valor que se otorga al pensamiento humano, al que correspondería «proyectar» lo posible.

6. ALCANCE DE LA DOCTRINA DEL ACTO Y POTENCIA

Acto y potencia aparecen en primer lugar como principios que explican el movimiento. Posteriormente se advierte que son también constitutivos estables de las mismas sustancias (materia-forma, sustancia-accidentes).

Trascendiendo el ámbito de lo móvil y corpóreo, el acto y la potencia se instalan también en el mundo del espíritu: ninguna criatura escapa a esta composición, que es precisamente la que discrimina de modo radical lo creado del Creador, lo finito del Infinito. Sin embargo, la contraposición entre el Acto puro y los entes compuestos de potencia y acto no debe entenderse de tal modo que resulte imposible el ascenso desde las criaturas a Dios. Al contrario, justamente porque los entes creados tienen acto, y en la misma medida en que lo tienen, se revelan como un reflejo de la actualidad infinita de su Causa Primera.

Acto y potencia es la dualidad constante que se manifiesta en el estudio de cualquier ámbito del ser finito, y remite siempre, por la primacía del acto, a la subsistencia del Acto Puro de ser, que es Dios. No extraña entonces que la doctrina de las relaciones entre acto y potencia ocupe un lugar tan relevante en la metafísica de Santo Tomás, quien a lo largo de sus obras la presenta en un sinfín de formulaciones, cada vez más perfectas y unitarias.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Met.,* IX; XI, c.9. SANTO TOMÁS, *In IX metaph.,* lect. 7. FARGES, A., *Theorie fondamentale de l'acte et de la puissance du moteur et du mobile,* Paris 1893. E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele,* en «Studia Patavina» 5 (1958), pp. 477-505. C. GIACON, *Atto e potenza,* La Scuola, Brescia 1947. J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia,* Anton Hain, Meisenheim am Glan 1959. G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso di Aquino,* 2ª ed., Roma 1947. N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et S.T. d'Aquin,* 1922.

CAPÍTULO IV

LA ESENCIA DE LOS ENTES

Tras el estudio del acto y de la potencia, se puede afrontar con más detenimiento la consideración del núcleo constitutivo de los entes. Entre los diez predicamentos existe uno –la sustancia– que es la base y el fundamento de todos los demás y, por tanto, del ente singular y concreto; a su vez, la sustancia finita no es algo simple: está compuesta de dos principios –la esencia y el *esse*–, que se comportan entre sí como la potencia y el acto[1].

La potencia propia e inmediata del acto de ser, que integra junto con él la sustancia, configurándola en una específica modalidad de ser, recibe el nombre de esencia. Dejando para más adelante el análisis de las características del acto de ser, abordamos ahora el estudio de la esencia, considerando cómo se realiza en las sustancias corpóreas y en las espirituales.

1. LA ESENCIA COMO DETERMINACIÓN DEL MODO DE SER DE UN ENTE

En las criaturas existen dos principios fundamentales: el ser, que hace que todas sean entes, y la esencia, que determina el modo en que cada una de ellas es. La esencia, pues, se define como *aquello por lo que una cosa es lo que es.*

1. La composición de esencia y *esse* es una tesis característica de la metafísica de SANTO TOMÁS, inspirada, sobre todo, en la filosofía de AVICENA. Para el origen histórico de esta distinción, véase cap. VI, nota 2.

Como se vio al tratar de la sustancia y los accidentes, en sentido estricto la esencia corresponde principalmente a la sustancia. La esencia designa la capacidad de ser de un modo u otro (sustancia y accidentes), pero hablando propiamente, sólo es lo que subsiste, lo que es en sí (la sustancia), y por eso estrictamente la esencia hace referencia a la sustancia. «Del mismo modo que *ente* en sentido absoluto y prioritario se dice de las sustancias, y de los accidentes sólo de forma secundaria y derivada, así la esencia se encuentra verdaderamente y con propiedad en la sustancia, y en los accidentes sólo de algún modo y bajo un cierto aspecto»[2]. De ahí que al hablar simplemente de *la* esencia de los entes, sin establecer más distinciones, nos estamos refiriendo a la esencia de su sustancia, y no a la de sus accidentes.

Por su esencia, los entes se incluyen en un género y especie, ya que éstos agrupan a las realidades que tienen un modo de ser semejante. El perro, el gato, el tigre, etc., pertenecen al género «animal» porque sus esencias determinan que todos ellos tengan un grado de ser similar, ya que a pesar de sus peculiaridades propias, todos son vivientes dotados de conocimiento sensible.

Rasgos que completan la noción de esencia

De la esencia como «determinación del modo de ser de un ente» se derivan a su vez una serie de propiedades fundamentales, que ayudan a comprender con más profundidad qué es la esencia. Estas propiedades han dado origen a un conjunto de términos que, refiriéndose a una misma y única realidad, difieren según el aspecto bajo el cual la razón la considera, y en el lenguaje a veces se utilizan indistintamente.

a) *En cuanto principio de operaciones, la esencia se llama naturaleza.* Las criaturas obran de un modo u otro porque son de una manera concreta, que viene determinada por su esencia. Por eso, a cada naturaleza corresponde un tipo de operaciones específicas: así, por ejemplo, el pensar o el querer son cosas naturales para el hombre, porque constituyen operaciones que surgen de la misma naturaleza humana.

b) *En cuanto la esencia se significa por la definición, recibe el nombre de quididad (quidditas).* La definición expresa *lo que* una cosa es, lo que la distingue de las demás; y eso, precisa-

2. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 2.

mente, es la esencia. Cuando queremos definir la esencia del hombre, por ejemplo, decimos que es «animal racional»[3].

c) *La esencia, que, en cuanto conocida, se torna referible a muchos individuos, es denominada universal.* Realmente la esencia se da siempre en las cosas singulares, pero nuestro entendimiento, prescindiendo de las características propias de cada singular, la considera como algo universal, predicable de todos los individuos que tienen un modo de ser semejante. La esencia de *este* caballo, según el ser que tiene en la mente humana, se convierte en un universal aplicable a todos los caballos. Esta consideración lógica de la esencia, es decir, la esencia como universal, coincide con lo que se denomina *sustancia segunda.*

d) Por fin, el término *esencia,* aunque puede ser utilizado en cualquiera de las acepciones anteriores, *acentúa su relación con el acto de ser,* indicando el principio en el que se recibe el ser de un ente, y por el que se contrae de una forma determinada: «La esencia se dice en cuanto que *en ella* y *por ella* la cosa tiene el ser»[4].

2. La esencia en los entes materiales

La definición de todas las cosas corruptibles incluye un elemento material y otro formal. Es imposible definir una especie de animales o plantas, por ejemplo, sin hacer referencia a su materia y a su forma, puesto que la composición hilemórfica –estudiada por la Filosofía de la Naturaleza–, constituye necesariamente a este tipo de sustancias.

Y así, no es difícil advertir, por ejemplo, que cualquier definición del hombre que no haga mención de la materia o de la forma, del cuerpo o del alma, desfigura su verdadera naturaleza: es un error afirmar –como Platón– que el hombre es su alma, y también es erróneo negar la realidad de la forma sustancial, reduciendo el hombre a pura materia.

3. A este sentido de la esencia como «quidditas» se aproxima la noción de esencia de Husserl, con la diferencia de que para la fenomenología las esencias no son realidades propiamente metafísicas, ni tampoco conceptos, sino «unidades ideales de significación» que se ofrecen a la conciencia cuando ésta procede a describir lo dado.

4. Tomás de Aquino, *De ente et essentia,* c. 1.

Naturalmente, la forma y la materia que se incluyen en la definición de la esencia no engloban las peculiaridades que ésta presenta en cada individuo concreto: la definición del hombre no connota el peso, la altura, el color del cuerpo de las personas singulares, sino que indica que todo hombre tiene un alma y un cuerpo dotados de caracteres similares a las demás personas[5].

La forma, acto de la materia

Los dos elementos constitutivos de la esencia, materia y forma, se relacionan entre sí como potencia y acto. Este nivel de composición es propio de todos los entes corpóreos, en los que existen generaciones y corrupciones, cambios sustanciales por los que un ente deja de ser lo que era y pasa a ser otra cosa. El sujeto de estos cambios es una potencia que antes participaba de un acto y ahora pasa a participar de otro, y no de un acto cualquiera, sino del que la constituye en una nueva clase de ente (hombre, caballo, hierro, etc.). Este sujeto es la materia prima, a la que corresponde un primer acto, que llamamos forma sustancial (en este contexto, la forma sustancial se denomina «acto primero» por su contraposición a las operaciones, actos segundos, y al ser, que –como veremos– es acto último del ente).

La materia prima es pura potencia pasiva o capacidad de acto; no se funda en ningún acto anterior (como, por ejemplo, la potencia locomotriz de un viviente se funda en su forma sustancial, que es acto primero), sino solamente en el acto que ella misma recibe: la forma sustancial. De ahí que nunca pueda existir una materia desprovista de cualquier forma: como toda realidad *es* por el acto, una pura potencia –si no se une a un principio actual– sería una capacidad que todavía no es, no sería nada.

Por ser pura capacidad de acto, la materia de suyo es indeterminada. Toda su actualidad y determinación le viene de la forma, y por eso adquiere un modo de ser distinto cuando se encuentra bajo una nueva forma sustancial. Y así, la materia que compone el cuerpo humano –la carne y los huesos– tiene una configuración diversa en el hombre vivo y en el cuerpo en descomposición.

5. SANTO TOMÁS rechaza la posición averroísta según la cual la esencia de las cosas estaría constituida sólo por la forma, sin incluir la materia *(In VII Metaphysicorum,* lect. 9). La raíz de esta opinión es en el fondo platónica, pues concibe la esencia en un estado absoluto y abstracto, simplemente como forma.

La forma es el primer acto que adviene a la materia para constituir la sustancia. Por la forma sustancial, la materia existe y es parte de un tipo de sustancias o de otro. Materia y forma no se dan separadas: la materia sin la forma no sería nada; pero tampoco la forma, en las sustancias corpóreas, puede darse sin materia, ya que su grado de perfección no le permite subsistir independientemente, sino que necesita una potencia, un sujeto en el que apoyarse.

La materia y la forma no son entes, sino principios esenciales de las cosas; por eso, lo que subsiste es el compuesto de materia y forma (esencia), actualizado por el acto de ser.

Prioridad de la forma sobre la materia

De los dos componentes de la esencia de los entes corpóreos, el más importante es la forma, pues la materia es de suyo pura potencia y está en función de la forma sustancial, que es acto. El elemento determinante de la esencia, lo que la configura como tal esencia y no otra, es la forma, que determina a la materia a ser este tipo de materia (cuerpo humano, organismo de una planta, materia mineral), con unas cualidades específicas.

Hasta aquí se había venido hablando de que el ser es contraído por la esencia a un modo de ser determinado; ahora puede precisarse más el sentido de esta verdad en lo que se refiere a las sustancias materiales: *es la forma sustancial, como principio determinante de la esencia, la que limita o restringe el acto de ser.* La materia, a su vez, restringe la forma a unas determinadas condiciones, y así, de algún modo, se puede considerar que también restringe al ser.

La forma es principio del ser del ente *(forma est principium essendi o forma dat esse)*[6]. La materia participa del ser a través de la forma, en cuanto es actuada por ella. Por eso, como generarse es adquirir un nuevo ser *(via ad esse)* y corromperse, perder el ser que se tenía *(via ad non esse)*, «los compuestos de materia y forma se corrompen cuando pierden la forma (sustancial), a la que sigue el ser»[7], y se generan cuando adviene una nueva forma. Por ejemplo, los organismos vivos se descomponen y pierden el ser que tenían, cuando el alma se separa de ellos.

6. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 27.
7. *Idem, De anima*, q. 14.

Sin embargo, es importante notar que *en las sustancias corpóreas la forma no tiene el ser en sí misma, sino sólo en cuanto actualiza la materia.* Quien posee el ser es el compuesto de ambos, la esencia completa, y no los componentes aislados: existe el caballo, no su forma o su materia separadas.

> El caso de la forma sustancial del hombre es distinto. Por ser espiritual, el alma humana tiene el ser como algo propio. Mientras en los entes corpóreos el ser es sólo del compuesto, al que llega a través de la forma, en el hombre el ser es del alma, que lo da a participar a la materia.

Unidad de la esencia

La mutua relación entre materia y forma como potencia y acto explica que la esencia de los entes corpóreos, aunque compuesta de dos elementos, sea una. La unión de la potencia con su acto correspondiente constituye una *unidad metafísica,* más íntima que las unidades de agregación, compuestas por un conjunto de entes que ya son en acto, y que guardan una ordenación recíproca. La unidad intrínseca de los animales, por ejemplo, es mayor que la de un objeto artificial: por eso, no pueden separarse los principios metafísicos que constituyen esencialmente al animal sin provocar su corrupción, un cambio de naturaleza; al contrario, en las unidades de agregación es posible disgregar sus componentes sin que se produzca ningún cambio sustancial.

Lo que da unidad a la esencia es la forma, porque es el acto que quiebra la indeterminación de la materia, dándole un determinado grado de ser, por el que se mantienen vinculadas todas sus partes. Los distintos elementos que constituyen un cuerpo orgánico, por ejemplo, están unidos en cuanto forman parte de una unidad superior (el animal o la planta) que proviene de la forma; por eso, cuando esta forma se separa de ellos, en la corrupción o en la muerte, el cuerpo se disgrega, pierde su unidad.

Por otra parte, *la forma sustancial del compuesto es única:* el grado de ser de cada ente –hombre, búfalo, topacio– se halla determinado por la forma sustancial, y si en lugar de una fuesen varias, una misma cosa pertenecería simultáneamente a varias especies. La única forma sustancial concede al compuesto todas sus perfecciones: en virtud de una misma forma sustancial el hombre, por ejemplo, es cuerpo, es viviente, es animal y es hombre; admitir una pluralidad de formas sustanciales subordinadas supondría destruir la unidad sustancial del compuesto: en el

hombre, por ejemplo, coexistirían, junto a la persona humana, un cuerpo –que *ya* es sustancia–, un animal, etc.; o, es la otra posibilidad, habría que suponer que sólo la primera de esas formas proveería a la materia de un grado de ser sustancial, en tanto que las demás la configurarían simplemente de modo accidental[8]. En ese caso, la diferencia entre las plantas y los animales, o entre las distintas especies de estos géneros, sería meramente accidental.

No existe ningún medio o vínculo por el que se unan la materia y la forma, sino que su unión es inmediata, como corresponde a la potencia con su acto propio[9]. Cuando se concibe esta unión de manera mediata, se rompe la unidad de la esencia, al entender la materia como una cierta realidad ya en acto, y no como pura potencia; en el caso del hombre, esto lleva a considerar el cuerpo y el alma como dos sustancias distintas, independientes y prácticamente incomunicables[10].

3. La esencia en las sustancias espirituales

La prioridad de la forma sobre la materia en cuanto *principium essendi* explica que puede haber algún tipo de formas que subsistan sin materia (sustancias espirituales), mientras que ninguna materia puede darse independientemente de una forma sustancial: la materia es *por* la forma, no la forma por la materia.

Además del alma humana, cuyas operaciones nos manifiestan su espiritualidad, pero que por naturaleza está ordenada a un cuerpo, existen criaturas absolutamente espirituales: los ángeles[11].

8. La tesis de la pluralidad de formas sustanciales en un mismo ente fue sostenida por el agustinismo medieval, bajo el influjo del filósofo árabe-judío Avicebrón.

9. La teoría del vínculo sustancial como un medio de unión entre alma y cuerpo, fue enseñada explícitamente por Leibniz, quien la tomó de la escolástica decadente (Cfr. C.D. Boehm, *Le vinculum substantiale chez Leibniz,* París 1938).

10. Entre los más representativos filósofos que sostuvieron el dualismo de alma y cuerpo cabe señalar a Platón (Cfr. *Gorgias* 492 e; *Fedón* 83 b-c) y a Descartes (Cfr. *Meditationes de prima philosophia,* VI). En especial el dualismo cartesiano ha tenido un influjo profundo en el pensamiento moderno y contemporáneo.

11. La existencia de los ángeles la conocemos por la fe; sin embargo, muchos pueblos han presentido la existencia de sustancias puramente espirituales, y el mismo Aristóteles, en su explicación racional del universo, pone además del Primer Motor otros motores intermedios de naturaleza inmaterial (Cfr. *Metafísica,* XII, c.8).

La esencia de estas sustancias es simple, se identifica con su forma, que recibe en sí misma el acto de ser como algo propio.

Sin embargo, la ausencia de composición en su esencia no comporta que las sustancias espirituales sean totalmente simples, ya que sólo en Dios se da la simplicidad absoluta. Los espíritus puros, como todo lo creado, están compuestos, al menos, de esencia y acto de ser, porque tienen un modo de ser limitado; son criaturas, y si carecieran de esta composición se identificarían con el Ser subsistente, el único cuya esencia es su mismo ser. Así lo explica Santo Tomás: «Si existen algunas formas no recibidas en materia, cada una de ellas es ciertamente simple en cuanto que carece de materia...; pero como cualquier forma restringe o limita al mismo acto de ser, ninguna de ellas *es* el ser, sino algo que *tiene* ser»[12]. Además todos los ángeles realizan un conjunto de operaciones –conocimiento, amor–, realmente distintas de su ser y su sustancia: existe, por tanto, en ellos también la composición de sustancia y accidentes.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Física,* I, cc. 7–9; *Met.,* VII, c.3; XII, 1–5. SANTO TOMÁS, *In I phys.,* lect. 12–15; *In VII met.,* lect. 2; *In XII met.,* lect. 1-4; *De ente et essentia.* J. GARCÍA LÓPEZ, *El valor de la verdad y otros estudios,* ed. Gredos, Madrid 1965, pp. 221–305. P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica,* La Scuola, Brescia 1949. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin,* 2ª ed., Vrin 1956. E. GILSON, *L'être et l'essence,* Vrin, Paris 1962. S. BRETON, *Essence et existence,* P.U.F., Paris 1962. M.D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris 1948.

12. *In Boethium de Hebdomadibus,* lect. 2.

CAPÍTULO V

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

1. LA ESENCIA DE LOS ENTES EXISTE SÓLO INDIVIDUALIZADA

A nuestro alrededor no encontramos especies universales, sino sólo individuos singulares y concretos. Se trata de cosas que pertenecen a una misma especie, pero que son distintas unas de otras: poseen la misma esencia específica, un mismo grado de ser que les da una cierta semejanza recíproca, pero que presenta en cada una de ellas características propias.

Vemos, pues, que las esencias no existen como algo abstracto y general, sino individualizadas en cada uno de los que integran la misma especie: no subsiste la especie humana, sino los hombres individuales.

La metafísica trata de explicar cómo la esencia, permaneciendo específicamente idéntica, se diversifica en realidad en una multitud de entes singulares[1]. La multiplicación del acto se debe –como ya vimos– a la potencia, y por eso cabe adelantar que, *dentro de la esencia de las realidades corpóreas, la materia es el principio multiplicador de las formas.* La forma explica la seme-

1. Aunque el principio de individuación ha pasado ante los ojos de muchos como una mera disputa entre escolásticos, en realidad se trata de un punto nuclear de la metafísica, como supo reconocer con acierto alguien tan poco sospechoso de escolasticismo como G. GENTILE. Este filósofo idealista italiano, refiriéndose al principio de individuación, escribe que «afecta a la cuestión esencial de la filosofía y no es un simple tema de ejercitación intelectual, como suelen considerarse los problemas por los que se apasionaron los filósofos medievales» *(Teoria generale dello Spirito come atto puro,* 4ª ed., Laterza 1924, p.57).

janza específica entre las cosas, porque determina un grado de ser común, haciendo que todos los hombres sean hombres; los perros, perros, etc.; la materia, en cambio, como sujeto receptivo de la forma, es lo que hace posible la pluralidad dentro de un mismo grado de ser: que haya muchos hombres, muchas rosas, muchas piedras de cuarzo, etc.

La materia, además de multiplicar a la forma, la individúa o singulariza. Los componentes de una especie no sólo son muchos, sino también diversos entre sí, como nos muestra de continuo la experiencia.

Se podría decir que la diversificación que introduce la materia es de carácter «horizontal», por contraposición a la producida por la forma, que jerarquiza a las criaturas según la mayor o menor perfección de ser, en una dimensión «vertical». La multiplicación causada por la materia se mantiene, por tanto, dentro de los límites que la forma señala a la especie.

Al explicar la individuación pueden distinguirse dos aspectos indisolublemente unidos en la realidad, atendiendo a las dos funciones que corresponden a la potencia en relación al acto: *multiplicación y singularización.*

2. La multiplicación de la esencia en los individuos

La pluralidad de individuos de una misma especie nos manifiesta que su esencia se compone de dos elementos que se relacionan entre sí como potencia y acto, ya que –como vimos– el acto puro a un determinado nivel es necesariamente único. Por eso, una esencia que sólo estuviera integrada por la forma (acto en el ámbito esencial), no podría multiplicarse en distintos individuos, sino que ella misma se individuaría como tal.

Por tanto, *lo que hace posible que existan muchos individuos de la misma especie es la materia, en la que la forma de esa especie es recibida.* De ahí que se pueda afirmar que la materia es el primer principio de la multiplicación numérica de la especie, en cuanto constituye el sujeto en que la forma específica se apoya y plurifica[2].

2. Aristóteles afirma sin ambages que la materia es principio multiplicador de la forma: «En todos los seres cuya forma está en materia, nos enseña la experiencia que son muchos los seres que existen y que hay infinitos seres de la misma especie» *(De caelo,* lib. I, c.9, 277b 27 ss). Antes del siglo XIII, la posición

Ocurre aquí algo similar a lo que sucede con el negativo de una moldura de yeso o con la figura (forma accidental) de una estatua: sólo pueden darse varias imágenes iguales en cuanto existen distintas porciones de materia (mármol o escayola) en las que elaborarlas; y esas imágenes, idénticas en cuanto a su figura, serán numéricamente distintas sólo porque se encuentran recibidas en un diverso trozo de material.

Sin embargo, el paralelismo entre la forma sustancial y las formas accidentales no puede llevarse hasta sus últimas consecuencias, porque mientras el mármol o el yeso son ya algo en acto por sí mismos, y se encuentran en potencia para nuevas formas accidentales, la materia prima, de por sí, no es nada si se la separa de la forma sustancial a la que individualiza; por eso, como se verá a continuación, en la individuación de la especie interviene de algún modo también la forma sustancial.

3. La singularización de la esencia

Entre las cosas de una misma especie existe gran variedad de matices; sus individuos son más o menos perfectos: poseen más o menos cualidades y capacidad de acción, habilidades desarrolladas en distinto grado, etc.; además, ninguno de ellos agota toda la actualidad que compete a esa especie. Así, los hombres son de distinta inteligencia, unos son varones y otros hembras, los hay más especulativos o más prácticos, etc.; la perfección de la especie humana se da de manera parcial en cada individuo, con peculiaridades propias de cada uno, que dejan fuera de sí otras que pertenecen a la misma especie. Además, *individuación* no significa sólo diversidad individual en el modo de poseer una perfección común, sino el hecho de que alguna propiedad participable por muchos se encuentra en situación de *«singularidad»*, siendo *ésta* y no *aquélla*. Por ejemplo, la blancura en general queda individuada *(esta* blancura) cuando una superficie la recibe: la superficie actúa así como principio individuante de la formalidad «blancura», como elemento potencial que recibe, y, al recibir, singulariza. Hay que notar que «lo que se individúa» no es propiamente el ente (éste resulta individual sin más), sino la *forma común*, la propiedad participable por muchos.

aristotélica fue sostenida por Boecio y Gilberto de Porretano. También la defendieron, con mayor claridad aún, Avicena y especialmente Averroes.

Como acabamos de ver, la raíz de la multiplicación y, por tanto, de la individuación de la esencia, es la materia. Pero *la materia individúa a la esencia en cuanto ella misma es singular, es decir, en la medida en que está afectada por el accidente cantidad.* Se dice, por esto, que el principio de individuación es la *materia cuantificada (materia quantitate signata)*[3].

Conviene tener presente que la cantidad «incluye en sí la *posición*, que es el *orden de las partes en el todo:* la cantidad es *lo que tiene posición*»; por eso «pueden distinguirse muchas líneas, incluso consideradas en sí mismas (y no en un sujeto que las multiplique y singularice): ya que la diversa posición relativa de sus partes –que corresponde a la línea por su misma naturaleza– basta para que exista una pluralidad de líneas»[4].

La materia, bajo la cantidad, se configura en una serie de partes diversas, que le dan una dimensión extensa y permiten distinguir unas porciones de materia de otras. Esos «trozos» distintos de materia cuantificada son los que individúan a la forma sustancial, contrayéndola a ser forma de *esta* materia y no de otra.

Aunque su principio primero es la materia, la individualización requiere que intervengan también la forma sustancial y la cantidad. La materia singulariza porque está afectada por la cantidad, y ésta es un accidente que sólo sobreviene al ente completo, es decir, se origina en la materia en cuanto se encuentra actualizada por la forma.

Por eso, en la individuación se pueden distinguir tres momentos, *que no son sucesivos* en el tiempo, sino contemporáneos, en los que se da una recíproca influencia de los elementos que intervienen: la materia, la cantidad y la forma sustancial:

1. La forma de un ente corpóreo, al actualizar a la materia, hace que surja en ella el accidente cantidad, pues constituye al cuerpo como tal.

3. Entre los comentadores de TOMÁS DE AQUINO, no hay una concordancia unánime en la interpretación de la *materia quantitate signata.* CAYETANO, al que más tarde seguiría JUAN DE SANTO TOMÁS, piensa que el principio de individuación es la materia en cuanto raíz de la cantidad, pero esto significa, en fin de cuentas, que lo que individúa es la materia en cuanto potencia y no en cuanto posee ya la actualidad de la cantidad (Cfr. *Comm. in summam theo.*, I, q.29, a.1). El FERRARIENSE impugna la solución cayetanista, que ciertamente se apartaba del sentir de SANTO TOMÁS, y afirma –en la misma línea de lo que enunciaba CAPREOLO– que la materia signada es la materia corpórea y no la sola materia prima; y entiende por materia signada la que está bajo la cantidad actual, o sea, actualmente cuantificada (cfr. *Comm. in summam contra gentiles,* lib. I, c.21).

4. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles,* IV, 65.

2. La cantidad, al dar dimensiones a la materia, distingue en ella unas partes de otras, haciéndola individual[5]: la cantidad, por sus dimensiones concretas, determina a la materia a ser «esta» materia, distinta de las demás.

3. La materia, así singularizada por la cantidad, puede individualizar a la forma específica.

En definitiva, la materia es *principio de multiplicación* específica en cuanto sujeto adecuado de la forma sustancial, que es su acto propio; y la *singulariza* en la medida en que, afectada por la cantidad, ella misma se hace singular. Pero como para esto se requiere la previa actualización de la materia por la forma (según un orden de naturaleza), Santo Tomás resume esta cuestión afirmando que *«supuesta la corporeidad en razón de la forma, sobreviene la individuación en razón de la materia»*[6].

4. Individuación de los accidentes y de las sustancias espirituales

Los accidentes se individúan por su sustancia

Es notorio que la calificación de «individual» no se aplica sólo a las sustancias, sino también a los accidentes. Lo indivi-

5. La cantidad ya actualizada se puede considerar determinada o indeterminada. En cada momento de su existencia un individuo tiene unas dimensiones perfectamente determinadas (una precisa altura, volumen, etc.), pero esta cantidad no puede ser la que contribuye a la individuación, pues varía continuamente. Por esto, Santo Tomás señala que la materia bajo las dimensiones indeterminadas, es decir, sin ninguna ultimación ni acabamiento, es el principio de individuación. Esta cantidad indeterminada permite suficientemente la signación (señalación) al *hic* (lugar) y al *nunc* (tiempo), y explica que el individuo sea el mismo a pesar del continuo cambio dimensional al que se ve sometido.

6. *De natura materiae*, c.3. Escoto, Ockham y Suárez no aceptaron que la materia fuese principio de individuación. El primero pone en la *haecceitas* el principio individualizador, entendiendo por *haecceitas* la última realidad en la escala de las formalidades, que otorga a la naturaleza específica de la cosa su «ser esto», o sea, su individualidad. Ockham sostiene que lo que existe, por el mero hecho de existir, es individual, y con esto desemboca en una negación de la realidad de la naturaleza específica. Suárez, recogiendo la tradición nominalista, afirma que «cualquier entidad es por sí misma principio de individuación» *(Disp. metaph.*, disp. 5, sect. 6, n. 1). En el pensamiento moderno, Leibniz dedica una particular atención a este problema (cfr. su dissertatio *De principio individui).* Su solución está en la línea de su maestro Thomasius y coincide plenamente con la ya apuntada por Ockham y Suárez.

dual se contrapone a lo universal o abstracto, y en este sentido es patente que ninguna de las modificaciones accidentales de un sujeto es una naturaleza universal: el color, el peso, el tamaño, son realidades concretas, singulares.

«Hay que advertir que *los accidentes no se individúan por la materia prima, sino por el sujeto propio, que ya es en acto (la sustancia)*, del mismo modo que las formas sustanciales se individualizan por la materia prima, que es su sujeto propio»[7]. Como se ve, el principio individualizador es siempre la potencia, a la que corresponde multiplicar y limitar la perfección recibida. De ahí que competa a la sustancia, como potencia propia de los accidentes, el individualizarlos. Una misma ciencia, por ejemplo, se diversifica y adquiere caracteres singulares a tenor de los sujetos que la poseen; de la temperatura ambiental participan de modo heterogéneo un cuerpo sólido y un líquido, obteniendo en cada uno un grado de intensidad propio.

En el contexto de la individuación la cantidad presenta, sin embargo, una peculiaridad que la discrimina del resto de los accidentes: a través de ella los accidentes materiales inhieren en la sustancia. Por esto, todos los demás accidentes se multiplican en la medida en que están afectados por la cantidad; y así, dos grados de blancura cualitativamente idénticos sólo se plurifican por estar recibidos en partes diferentes de materia, y no pueden ni siquiera ser imaginados si no los situamos mentalmente en dos lugares distintos.

La inherencia a través de la cantidad reviste una gran importancia desde el punto de vista teológico, porque ayuda a entender cómo los accidentes que permanecen en las especies eucarísticas son individuales: aun careciendo de su sujeto propio –el pan y el vino–, estos accidentes continúan siendo individuales por su inhesión en la cantidad.

Las formas subsistentes son en sí mismas individuales

En el mundo del espíritu, la individuación, obviamente, no procede de la materia; pero eso no quita que los espíritus puros sean también individuos, y no realidades abstractas. Al no poder ser recibida en una materia que la multiplique, *cada una de las formas angélicas constituye automáticamente una esencia in-*

7. TOMÁS DE AQUINO, *De principio individuationis.*

dividual que agota toda su especie. «Las cosas que no tienen materia –escribe Aristóteles– son todas absolutamente y esencialmente unidades»[8].

Por último, Dios se distingue de todo lo creado justamente por ser Acto Puro; su perfección de ser no está recibida en ninguna potencia que la coarte. Dios se individúa en razón de su infinitud: «cualquier acto sólo se limita por estar recibido en algo distinto, a cuya potencia queda restringido. Sin embargo, en la esencia divina no hay nada recibido en otro, ya que su Ser es la misma naturaleza divina subsistente, cosa que no sucede en ninguna creatura: pues toda otra realidad tiene el ser recibido y, por eso, limitado; y de ahí que la esencia divina se distinga de todo lo demás por no estar recibida en otro»[9].

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica,* lib. VIII, c.6; *De caelo,* lib. I, c.9. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De principio individuationis; De natura materiae.* U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica,* P. Univ. Lateranense, Roma 1971.

8. *Metafisica,* lib. VIII, c.6, 1045b 23.
9. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum VII,* a. 1, ad 1.

CAPITULO VI

EL SER, ACTO ULTIMO DE LOS ENTES

1. EL ACTO DE SER, FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LA REALIDAD DE LOS ENTES

La multiplicidad de criaturas revela la existencia de perfecciones diversas y, al mismo tiempo, muestra una perfección común a todos los entes, que es el ser *(esse)*. El ser trasciende cualquier otra perfección, porque se encuentra realizado en cada una de ellas, aunque de manera análoga; todo acto presupone el ser y lo manifiesta, si bien de un modo distinto: la vida, un color, una virtud, una acción, participan del ser, aunque, como es obvio, en distinto grado.

Esa comunidad en el ser, unida a la diversidad en el modo de poseerlo y manifestarlo, es expresión de que todas las criaturas están compuestas de un acto (el ser), que encierra de modo eminente todas sus perfecciones, y de una potencia (la esencia), que lo limita a un grado determinado.

El ser, acto que engloba todas las perfecciones

Del mismo modo que todos los hombres poseen una forma sustancial (acto en el ámbito de la esencia) que hace que sean hombres, los entes tienen un acto (el ser), por el que son entes. Si la forma sustancial humana existiese separada de los individuos, contendría unidas y en plenitud todas las perfecciones que los hombres singulares tienen de manera limitada en número e in-

tensidad, y si de hecho la encontramos restringida, es debido a la potencia que la recibe y la coarta. Análogamente, el acto de ser de las criaturas –semejanza del ser divino– se encuentra limitado por una potencia (la esencia) que degrada su plenitud de perfeccion.

Sin embargo, existe una diferencia capital entre el acto de ser y los demás actos de los entes (formas sustanciales y accidentales): cualquier otro acto, aunque existiese aislado de toda potencia, sólo gozaría de la perfección propia de ese modo de ser concreto (el hombre separado sería hombre en plenitud, pero no poseería ulteriores perfecciones, exclusivas de otras especies); el acto de ser, en cambio, de por sí incluye las perfecciones de todas las especies reales o posibles, y no sólo las de un tipo particular u otro.

El ser, acto en sentido pleno

Se ve, entonces, que *el acto de ser es el acto en sentido lleno y propio, porque no incluye en sí ninguna limitación.* Los demás actos, al contrario, se constituyen ya como modos de ser particulares, y, por tanto, como potencia con respecto al ser: son, y en ese sentido *tienen ser, pero no son sin más,* sino según una modalidad concreta, y en este sentido limitan al ser como una potencia a su acto[1].

> El ser, por reunir de modo cabal las características del acto, puede subsistir independientemente de toda potencia. Se

1. A partir de ESCOTO, la metafísica dio un profundo sesgo formalista, y terminó por dar al traste con la noción tomista de ser como acto. Con distintos matices, filósofos como SUAREZ, LEIBNIZ, WOLFF, KANT, etc., pasaron a entender el ser no como acto sino como efectividad (del *esse ut actus* al *esse actu).* Este mismo sentido tiene en HARTMANN: «El ente debe entenderse como el *actu ens* de los escolásticos, el aristotélico ἐνέργεια ὄν . Con esto se halla de acuerdo no sólo el uso cotidiano del lenguaje, que no conoce la palabra *ente* y dice en cambio simplemente *efectivo,* sino también la usual gradación filosófica de los modos de ser, según la cual aún no es *lo posible* un verdadero ente –sino el grado previo de este, por decirlo así– y únicamente lo efectivo es un ente acabado» *(Zur Grundlegung der Ontologie,* Gruyter, Berlín 1966, pp. 66-67). La crítica de HEIDEGGER, cuando acusa a la metafísica occidental de haber perdido el ser, adolece del mismo equívoco de fondo: pensar que la *actualitas* de ser se identifica con la efectividad *(Wirklichkeit).* Bien es cierto, como es sabido, que el conocimiento de TOMAS DE AQUINO por parte de HEIDEGGER es escaso: mucho más amplio y documentado es su conocimiento de ESCOTO.

comprende así que Dios pueda ser denominado metafísicamente como Acto puro de Ser, que contiene en plenitud y simplicidad toda la perfección parcialmente dispersa entre las criaturas, y sobreabunda infinitamente toda la perfección del universo entero.

En definitiva, el ser puede designarse con propiedad *acto último del ente,* porque todas las cosas y cada una de sus perfecciones o actos no son más que modos de ser, formas que poseen limitadamente (por participación) el acto radical sin el que nada serían.

El ser es acto de todos los demás actos del ente, pues actualiza a cualquier otra perfección, haciéndola ser. Por ejemplo, el obrar, que es acto segundo, se fundamenta en las potencias operativas –acto primero en el orden de los accidentes–; y estas facultades, junto con el resto de las perfecciones accidentales, reciben su propia actualidad de la forma sustancial, que es el acto primero de la esencia; a su vez, toda la perfección de la esencia deriva del *esse,* que es por eso con propiedad acto último y acto de todos los actos del ente.

2. El ser y la esencia se distinguen realmente

El ser como acto de la esencia implica de modo necesario una distinción real con respecto a ella, ya que entre cualquier potencia y su acto existe una distinción real.

Históricamente, esta distinción ha sido muy controvertida por algunos escolásticos formalistas, que incluso pretendían apoyarse en Santo Tomás. Sin embargo, en las obras de éste se encuentran numerosas pruebas que abogan en favor de la distinción real, sin la que, por otra parte, resultaría imposible entender su doctrina[2].

2. La distinción real entre el ser y la esencia es, según algunos autores, anterior al tomismo. Su origen podría remontarse hasta Aristóteles, cuando en su célebre pasaje de los *Analíticos posteriores* (II, 7, 92b ss.) dice, hablando del hombre, que una cosa es el τὸ δὲ - (esencia) y otra el εἶναι (ser). Muchos han entendido esta distinción como algo meramente de razón, no real. Sin embargo, el Estagirita señala a continuación que «el ser de una cosa no es su misma esencia, pues el ser no forma parte de ningún género». A pesar de esto, en Aristóteles se echa en falta un completo desarrollo de esta doctrina. Esta sería la función de Boecio, Avicena y, muy especialmente, de Tomás de Aquino. Cfr. P.T. Geach y E. Anscombe, *Three philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege,* Blackwell, Oxford 1973, p. 89.

Recogemos ahora tres argumentos, que pueden ayudar a comprender mejor cómo la esencia y el acto de ser se diferencian realmente:

1) *Por la limitación de las criaturas.* Cualquier criatura posee la perfección de ser de un modo parcial, tanto extensiva como intensivamente.

Desde el punto de vista extensivo, es fácil notar que, junto a cualquier ente, hay muchos otros que también son, de manera que ninguno de ellos agota la perfección de ser.

Además, en cuanto a la intensidad, ninguna criatura posee las perfecciones en el grado máximo en que éstas pueden hallarse. Y así, por muy inteligente que sea un hombre, siempre es posible encontrar una inteligencia más profunda; la bondad de una criatura es siempre inferior a la de otra más perfecta, la de un vegetal superior a la de un mineral, la de los ángeles mayor que la del hombre, y la de Dios, infinitamente más alta que la de todas las criaturas.

Por tanto, los entes creados no se identifican con su ser: lo tienen limitadamente, es decir, no de manera plena, sino incompleta. Poseer una perfección participada implica –como ya vimos– una dualidad real de principios: el participante, o sujeto que recibe la perfección y la limita (potencia), y el acto o perfección participada. En este caso, el acto es el ser, y la esencia su potencia receptiva.

2) *Por la multiplicidad de los entes creados.* La existencia de muchas criaturas indica por fuerza que éstas se componen de esencia y acto de ser.

Si existe alguna cosa cuya esencia sea igual a su ser, necesariamente debe ser una y simple, ya que es imposible que un acto se multiplique si no es por su unión con algo distinto de él; como se multiplica, por ejemplo, la especie en los individuos, al recibirse la forma sustancial en diversas materias.

La perfección de ser se encuentra realmente multiplicada en muchos individuos, y esto sería imposible si no es por su unión con una potencia –la esencia– realmente distinta del ser.

3) *Por la semejanza de los entes entre sí.* Si dos o más cosas son semejantes, es preciso que en ellas haya algo por lo que convienen y, a la vez, algo por lo que difieren. Y, como es obvio, el principio de semejanza tiene que ser realmente distinto del principio de diversificación.

Observamos que todas las criaturas convienen en el ser, y en eso se asemejan todas, y difieren por su esencia, que limita de

maneras diversas al ser. La esencia y el ser son, pues, realmente distintos.

La distinción real, fundamento de la total dependencia de la criatura al Creador

Aunque el tema que venimos desarrollando se haya reducido a veces a complejas disputas de escuelas[3], se trata de una cuestión viva, que pone en juego algo tan importante como la comprensión de las relaciones de la criatura con Dios. En efecto, la distinción real entre esencia y ser, permite entender correctamente cómo la criatura depende del Creador, la naturaleza de esta dependencia, y la presencia íntima de Dios en el ente creado.

Solamente Dios es Acto Puro, Perfección ilimitada y subsistente por sí misma; las criaturas, por el contrario, son limitadas, tienen el ser recibido de Dios, y están por eso necesariamente compuestas de potencia y acto. Esto sólo es posible si la esencia y el acto de ser –únicos principios constitutivos que afectan a todas las criaturas– son realmente diversos. De otro modo, la finitud de lo creado sería metafísicamente inexplicable, como lo es, en el fondo, la limitación del acto por sí mismo.

Si la distinción esencia-ser no fuese real, el acto creador no dejaría ninguna huella en la estructura misma de lo creado: ya que *la criatura manifiesta su origen de la nada, su indigencia y su finitud, justamente por su composición real de esencia y acto de ser,* por la que el *esse* no se encuentra contenido de modo necesario en la esencia.

Además, esto explica la naturaleza de la dependencia que une a las criaturas con su Causa: *toda la creación pende de Dios como de su Principio radical, más total y profundo.* El punto de encuentro entre la criatura y su Creador es el ser, cuyas peculiares características justifican la plena subordinación de la realidad finita al Ser subsistente. Esa sujeción, como acabamos de mencionar, es:

3. La mayor parte de los seguidores de SANTO TOMÁS DE AQUINO han sostenido con claridad esta importante tesis de su maestro. No faltan, sin embargo, quienes, dentro y fuera del tomismo, han disentido abiertamente. Entre los negadores de la distinción real pueden enumerarse: AVERROES, SIGER DE BRABANTE y el averroísmo latino; ENRIQUE DE GANTE, en el que se inspiran F. SUÁREZ y sus seguidores; ESCOTO, OCKHAM y toda la corriente nominalista; algunos dominicos como DURANDO DE SAN PORCIANO, HERVEO NATAL, JACOBO DE METZ y otros.

– *radical:* todos los efectos dependen de su causa en la misma medida en que son producidos por ella. El efecto propio e inmediato de la acción divina creadora y conservadora es el ser de cada ente, que constituye una semejanza del Ser divino. Como el *esse* es el acto de todos los demás actos de las criaturas, la dependencia de éstas con respecto a Dios es radical, ya que sin el ser nada serían;

– *total y omnicomprehensiva:* además, esa dependencia se extiende a todas y cada una de las perfecciones del compuesto –sustancia, cualidades, facultades y operaciones, etc.–, que son sólo potencia con respecto al ser;

– *intimísima:* por fin, como «el ser es lo más íntimo de cada cosa»[4], más íntimo incluso que su misma esencia, la presencia de Dios en las criaturas por medio del acto de ser es más profunda que la de la criatura a sí misma.

Por último, *el «esse», en cuanto acto de la esencia, consiente razonar la diferente necesidad de ser de los entes creados,* que unos sean corruptibles y otros inmortales. Si el ser no fuera un principio real de la criatura, sino algo meramente extrínseco –su procedencia de Dios–, todas las cosas serían igualmente contingentes: la misma necesidad de ser tendrían los ángeles, el alma humana, los animales, etc., pues todos ellos proceden de Dios del mismo modo y, en cuanto al *hecho* de ser creados, no se distinguen. Por el contrario, como es acto, el *esse* se determina por la esencia que lo sustenta, y se ve afectado por las condiciones de ésta; hay esencias que, una vez creadas, por la misma naturaleza que Dios les ha concedido, incluyen la permanencia en el ser (los ángeles y el alma humana, que son espirituales e inmortales), mientras otras –todos los seres corruptibles– no exigen esa estabilidad.

3. La composición esencia-acto de ser, estructura fundamental de los entes creados

Se suele decir que la composición esencia-acto de ser es de un orden trascendental, porque acompaña necesariamente a todos los entes creados, materiales y espirituales. Esta composición define metafísicamente a la criatura, ya que constituye la raíz de su

4. Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* I, q.8, a.1 c.

finitud. Además, es la fuente de otras composiciones de las realidades finitas: ser y obrar, sustancia y accidentes, etc. Justamente por tener el ser limitado en la esencia, las criaturas son susceptibles de recibir un perfeccionamiento ulterior, que se realiza a través de los accidentes, y de modo particular por las operaciones.

El ser y la esencia, principios inseparables de los entes

La composición de esencia y acto de ser no debe entenderse como el resultado de la agregación de dos realidades completas y acabadas[5]. Son más bien dos principios metafísicos que se unen para constituir un único ente, y que guardan entre sí una ordenación como la de la potencia y el acto: la esencia es potencia con respecto al ser, y no puede existir separada de él.

Se trata, por tanto, de una potencia que no es separable de su acto, sino que siempre va unida a él.

La dependencia entre ambos principios es estrechísima. Existen entes compuestos de esencia y ser, y no esencias o actos de ser independientes. La esencia sólo existe por el ser, «ya que, antes de tener el ser, no es nada, sino sólo en el entendimiento del Creador, donde ya no es criatura, sino la misma esencia creadora»[6]. Dios, al crear, produce entes de la nada, es decir, un acto de ser limitado por su propia esencia; no dos cosas diversas, que primero hace y después une, sino una sola cosa, limitada y, por tanto, compuesta de potencia (esencia) y acto *(esse)*.

El ser en los entes materiales

El ser de cada ente es acto con respecto a la esencia, de modo análogo a como la forma lo es de la materia. Los dos actos, ser y forma sustancial, ven restringida su propia plenitud por el sujeto que los recibe. De todos modos, existe una diferencia fundamental: *la forma determina a la materia, atrayéndola a su*

5. Así, por ejemplo, malentendió esta cuestión EGIDIO ROMANO en sus célebres *Theoremata de ente et essentia.* Para este discípulo de TOMÁS DE AQUINO, la esencia y el ser se distinguen realmente como *dos cosas (distinguuntur ut res et res).*

6. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia,* q. 3, a. 5, ad 2.

propio modo de ser; el ser no determina a la forma, sino que es determinado por ella. La materia prima es completamente indeterminada, porque carece de contenido actual, y por eso la forma la determina a ser materia de *esta* especie o de *aquella* otra; el ser, en cambio, no carece de contenido actual, sino que más bien posee todos los actos de manera eminente. Por eso, la forma determina al ser en un sentido opuesto a como determina a la materia: al ser, limitando su actualidad; a la materia, confiriéndosela.

4. El ser como acto, núcleo de la metafísica de Santo Tomás

La noción de *esse* como acto último y la composición de ser y esencia, característica de toda criatura, constituyen uno de los temas primordiales de la metafísica y de la teología de Santo Tomás. Se halla presente en la resolución de un sinnúmero de cuestiones que resultarían menos inteligibles sin el recurso al ser como acto último del ente.

Señalamos, de manera sintética, algunos de estos temas:

1. *Naturaleza metafísica de Dios:* Dios se caracteriza metafísicamente como *Esse Subsistens,* Acto Puro de Ser, que subsiste por sí mismo, sin ninguna esencia que lo limite. Su esencia es su mismo Ser.

2. *La distinción entre Dios y las criaturas:* lo que distingue radicalmente a las criaturas del Creador es la composición de esencia y ser, que afecta a todo lo creado y que es causa y raíz de toda otra diversidad.

3. *Semejanza de la criatura con Dios y conocimiento del Creador.* Al descubrir que el acto intrínseco y constitutivo de la criatura es el ser –semejanza del ser divino–, comprendemos que las cosas reflejan la perfección de Dios, y que a través de ellas alcanzamos un conocimiento de su Causa.

4. *Dependencia absoluta de todos los entes con respecto a Dios.* La esencia como potencia de ser entraña en la criatura una constante dependencia con respecto a Dios, que, en cuanto Ser por esencia, es causa creadora y conservadora del ser que la criatura posee por participación.

5. *La distinción entre la criatura espiritual y material:* la estructura de esencia y *actus essendi* permite advertir la finitud de

las criaturas espirituales –afectadas por esta composición– manteniendo su diversidad con respecto a las sustancias corpóreas, compuestas, además, de materia y forma.

La noción de actus essendi es tan capital que su oscurecimiento, tal como se ha verificado a lo largo de la historia, ha determinado numerosos errores metafísicos. En síntesis, el rechazo del ser como acto de la esencia comenzó con el formalismo de algunos escolásticos posteriores a Santo Tomás. La esencia no se advierte ya como *potentia essendi*, sino como algo en cierto modo autónomo. Al no considerar el ser como acto intrínseco del ente, sino como algo exterior –un mero «estado», resultante de la acción divina, sin ningún reflejo en la contextura de la realidad–, la esencia adquiere un valor desproporcionado: más que estar en función del ser, es éste el que se subordina a la esencia, que pasa así a convertirse en el constitutivo fundamental de la criatura.

La esencia, así desgajada del ser, sólo se define por su contenido abstracto o inteligibilidad, y éste constituye un terreno abonado para cualquier metafísica que conceda primacía al pensamiento sobre el ser. Se comprende entonces que a la «filosofía de la esencia» le sucediera en el tiempo lo que se ha dado en llamar el «inmanentismo metafísico». El ser, mantenido hasta ahora como una adherencia extraña en un mundo de esencias, se ve definitivamente sustituido por el acto de la razón que da inteligibilidad a las esencias y les otorga la única realidad que la inmanencia admite: la realidad pensada.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c.70; II, c.53; *Quodlibetum*, III q.1, a.1; VIII, a. un; *De spir. creat.*, a.1; *De subst. sep.*, c.6. C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione*, S.E.I., Torino 1960. F. INCIARTE, *Forma formarum*, Alber, Freiburg 1970. H. BECK, *El ser como acto*, EUNSA, Pamplona 1968. B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Rombach, Freiburg 1967. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona 1979.

CAPÍTULO VII

EL SUJETO SUBSISTENTE

Buena parte del camino recorrido hasta aquí no ha sido más que un análisis de los elementos que componen la realidad; la meta era conseguir un conocimiento más cumplido del objeto de la metafísica: el ente.

La metafísica, como todo conocimiento natural, parte de la consideración de las cosas creadas, que se presentan como algo limitado y compuesto; y por eso, conforme tratábamos los componentes de la realidad creada –sustancia y accidentes, materia y forma, esencia y acto de ser–, los hemos considerado siempre como *principios* del ente. Estamos ahora en condiciones de afrontar el estudio del ente, considerado en su compleja unidad: como un *todo* compuesto de los principios antes mencionados o, mejor, como un todo que subsiste, ya que todos esos principios están vinculados y actualizados en última instancia por un acto único, el ser.

Es fácil advertir que si la metafísica perdiera de vista la constante referencia al ente como una unidad compuesta y subsistente, como un todo, estaría apartándose de su objeto propio, declinando así en ciencia particular: ya no consideraría las cosas tal como son, en su unidad compuesta, sino sólo aspectos parciales de ellas (sus esencias, sus operaciones, sus cualidades).

1. NOCIÓN DE SUJETO SUBSISTENTE

En metafísica se reserva el nombre de sujeto subsistente o supuesto (suppositum) para designar a los entes concretos con

todas sus perfecciones[1]. Se trata, por tanto, de realidades individuales y tomadas en su totalidad –este hombre, ese árbol, aquel pájaro–, cuyo carácter distintivo es la subsistencia: es decir, la intrínseca posesión de un acto de ser propio, que actualiza todo el conjunto.

El supuesto realiza de modo pleno la noción de ente, y si es cierto que la sustancia puede llamarse ente en sentido propio, ya que recibe el ser en sí misma, no cabe duda que esta denominación compete con mayor rigor aún al supuesto, porque la sustancia creada nunca subsiste sin accidentes: es el todo –compuesto de sustancia y accidentes– lo que verdaderamente *es*, y no la sustancia ni los accidentes aislados. En verdad, cabe designar *ente* a todo lo que de alguna manera tiene ser –materia, forma, sustancia, accidentes, etc.–; pero *ente en sentido principal y propio es el supuesto: es decir, aquello que subsiste, lo que existe en sí mismo como algo completo y acabado, distinto de cualquier otra realidad.* Esto, como hemos ido viendo, no corresponde ni a la materia ni a la forma, tomadas por separado, ni a la sustancia al margen de los accidentes, ni siquiera –en las criaturas– al acto de ser segregado de la esencia, sino al *todo* resultante de la unión de estos elementos. Se trata precisamente de un *todo*, y no de una simple agregación, porque los componentes del sujeto que subsiste se comportan como potencia con respecto al único acto de ser, que constituye así el fundamento de unidad del conjunto.

Propiedades del sujeto subsistente

El sujeto subsistente podría definirse, por tanto, como un *todo individual que subsiste en un único acto de ser y que es, por eso, incomunicable.* Cabe señalar tres notas coracterísticas del supuesto:

– *su individualidad:* ya que sólo existen realmente los singulares; ninguna esencia universal puede ser sujeto subsistente, porque no es capaz de recibir en sí el acto de ser;

1. El término *suppositum* fue muy usado en la Edad Media y perduró aún en la primera fase del pensamiento moderno, al menos para indicar la persona (cfr. DESCARTES, *Lett. a Mersenne per Hobbes*, ed. Adam-Tannery III, p. 354; PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg II, p. 115; LEIBNIZ, *Teodicea* I, 59). Más adelante se conservó sólo en la tradición escolástica. Sin embargo, su importancia es grande porque es uno de los pocos vocablos que expresa el ente de modo total, incluyendo el *actus essendi*.

– *la subsistencia:* pues no todo lo que es individual subsiste; por ejemplo los accidentes son individuales, pero no existen en sí mismos; y lo mismo sucede con las partes materiales de una sustancia, como la mano o la cabeza. Sólo subsiste la sustancia individual, que recibe también el nombre de individuo. Individuo e individual no son sinónimos: mientras que individual se opone a universal, y puede aplicarse tanto a la sustancia como a los accidentes, «individuo» añade la nota de la subsistencia, indentificándose de este modo con el supuesto (en este sentido se emplea, a veces, en castellano «individuo» como sinónimo de persona);

– *la incomunicabilidad:* como resultado de las dos notas anteriores, el sujeto subsistente es incomunicable, en el sentido de que no puede ser participado por otro. Mientras una forma sustancial o accidental puede ser comunicada a muchos sujetos, el individuo existe como algo único y distinto de todo lo demás, sin posibilidad de ser ulteriormente participado. Como se ve, esta incomunicabilidad se refiere al ser de cada individuo y no significa de ningún modo imposibilidad de que la sustancia se relacione con otras.

Elementos que componen el supuesto

Lo único que existe en la naturaleza son individuos completos; sin embargo, como hemos tenido ocasión de ver en capítulos anteriores, por análisis descubrimos que esas unidades singulares están compuestas de diversos elementos. Concretamente, el sujeto subsistente está integrado por: 1) el *acto de ser,* como elemento fundamental y constitutivo, que otorga la misma subsistencia al sujeto; 2) la *esencia,* que en los entes materiales consta a su vez de forma y materia; 3) los *accidentes,* actos que complementan la perfección de la esencia.

Como ya sabemos, entre estos elementos hay una cierta jerarquía: el ser actualiza directamente a la esencia y, a través de ésta, a los accidentes.

Nombres que designan al sujeto subsistente

Como en el caso de la esencia, también el sujeto subsistente recibe diversos nombres, que difieren entre sí según la propiedad a la que principalmente se atiende:

– *todo (totum):* por oposición a cada una de las partes que lo integran;

– *concreto* (de *quasi congregatum*): pues en el ámbito de lo creado el sujeto subsistente consta de varios elementos unidos; en este sentido se le llama también *compuesto*;

– *individuo* y *singular* se atribuyen a los subsistentes porque éstos son necesariamente individuales, singulares, indistintos en sí y distintos de los demás;

– *supuesto (suppositum)* e *hipóstasis,* su equivalente griego, designan al individuo en cuanto soporta *(sub-positum* = está debajo) una naturaleza y unos accidentes que sólo a él pueden atribuirse (y es, por tanto, sujeto último de la predicación); por ejemplo, las operaciones propias del hombre se predican en rigor del sujeto real subsistente (Juan, José). En castellano, como traducción de *suppositum* se utiliza normalmente el vocablo *sujeto*;

– *sustancia primera* a veces coincide con el término supuesto, porque la sustancia individual implica necesariamente los accidentes. Sin embargo, en otras ocasiones por sustancia primera se entiende sólo la esencia individual, con el acto de ser pero sin los accidentes.

2. La distinción naturaleza-supuesto

La esencia, y en particular la forma, confiere al todo individual un modo de ser semejante al de otros individuos, colocándolo en una determinada especie: por tener una esencia o naturaleza común, los hombres se sitúan dentro de la especie humana.

La esencia o naturaleza, principio intrínseco de semejanza a nivel específico, puede contraponerse al supuesto o individuo, realidad incomunicable, dividida y distinta de las demás. *La relación entre el supuesto y su naturaleza no es la de dos principios del ente, sino más bien la distinción real que se establece entre el todo (el supuesto) y una de sus partes*[2].

La distinción real entre naturaleza y supuesto se puede considerar de dos maneras: a) en cada individuo concreto, se distin-

2. Esta distinción entre naturaleza y supuesto encuentra su aplicación en la teología tomista para expresar de modo preciso el misterio de la Encarnación. La naturaleza humana de Cristo –aunque singular y perfecta en cuanto naturaleza– al no incluir por sí misma el acto de ser, no constituye una hipóstasis.

gue la esencia individualizada del todo o supuesto; b) cada uno de los individuos se diferencia de la naturaleza común o específica, tomada como una perfección universal de la que todos participan, y que deja a un lado las características particulares.

3. El ser, constitutivo del supuesto

El constitutivo real del supuesto es el *esse*, ya que lo más propio del individuo es subsistir y esto es un efecto exclusivo del acto de ser[3]. Sin embargo, no se puede prescindir de la esencia al explicar la subsistencia del supuesto. En efecto, un ente posee el ser en sí mismo en cuanto tiene una esencia apta para subsistir, es decir una esencia sustancial y no meramente accidental. Por ejemplo, un hombre puede recibir el ser en sí, constituirse en supuesto, porque posee la naturaleza humana, que es una esencia ordenada a subsistir en sí misma y no inhiriendo en otro.

Sin embargo, conviene tener en cuenta que la naturaleza sólo subsiste individualizada, en cuanto forma parte de un supuesto. Esto explica que no sea propio afirmar que el ser pertenece a la naturaleza, sino al supuesto. Se puede concluir diciendo que *el ser pertenece al supuesto por la naturaleza o esencia sustancial.* La naturaleza otorga al todo la *capacidad* de subsistir, pero es el todo el que *de hecho* subsiste *por el acto de ser.*

El ser, raíz de unidad del compuesto

Como el ser es el acto último del ente, lo que da realidad a cada uno de sus elementos –que con respecto a él son potencia–, esas partes constituyen una unidad en la medida en que están referidas y actuadas por ese acto constitutivo.

Con toda propiedad puede sostenerse que *«el ser es lo que funda la unidad del supuesto»*[4]. Ninguno de los componentes del

3. Esta es la doctrina mantenida invariablemente por Santo Tomás en las diversas épocas de su vida (cfr. *In III sent.,* d.6, q.2, a.2; *Quodl.* IX, a.3 y *S.th.* III, q. 17, a.3, c.): el acto de ser es el constitutivo ontológico de todo supuesto. Así explica la cuestión uno de sus primeros comentadores: Capreolo (cfr. *Defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis,* ed. T. Pègues, V, Tours 1907, pp. 105–107). Posteriormente Suárez y Cayetano propusieron otras soluciones buscando el constitutivo ontológico del supuesto en la línea de la esencia.

4. Tomás de Aquino, *Quodlibetum IX,* a.3, ad 2.

todo, tomados por separado, tienen un ser propio, sino que son por el ser del compuesto; y en la misma medida en que *son*, constituyen una *unidad*, puesto que el ser que las actualiza es único. La materia, por ejemplo, no subsiste con independencia de la forma, sino que una y otra subsisten por el ser que en ellas se recibe; las operaciones no son más que una manifestación de la actualidad que el ente tiene por su ser, y lo mismo sucede con las restantes modificaciones accidentales. A pesar de la multiplicidad de accidentes, es fácil advertir la unidad del supuesto si consideramos que ninguno de ellos tiene un ser en propiedad: todos participan del único acto de ser de la sustancia.

Todas las perfecciones del ente deben referirse al supuesto

A lo largo de estas páginas hemos visto que toda la actualidad del ente concreto tiene su última causa y pertenece a la perfección de su ser. Como el supuesto es el asiento natural del *esse*, a él deben apropiarse todas las perfecciones del compuesto, sean del tipo que sean, como a su sujeto propio.

En concreto, al sujeto subsistente deben atribuirse también las acciones. Así, no puede decirse que la mano escribe, los sentidos o el entendimiento conocen, la voluntad quiere; sino, en cada caso, todo el hombre por medio de esas facultades: *sólo corresponde obrar a quien compete subsistir.*

Sin olvidar esta verdad fundamental, cabe añadir que el *modo* en que actúa un individuo sigue a su naturaleza, que es la que determina su modo de ser; por eso puede sostenerse que obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero según la forma y la naturaleza, que especifica la operación. Y así, sólo operan los individuos singulares, ya que únicamente ellos existen; pero entre todas las actuaciones de los componentes de una especie se descubre cierta semejanza, pues todos participan de una naturaleza común: los hombres piensan y ríen, los perros ladran, cada uno de los elementos químicos de la tabla periódica se comporta de un modo determinado, etc.; y esto explica también que ningún individuo puede obrar por encima de los límites que señala su propia especie.

La concepción del individuo como un todo unitario y subsistente pone las bases metafísicas para evitar cualquier tipo de dualismo o de división de las cosas en compartimentos estancos en los que se perdería la unidad del todo (entre materia y espíritu, inteligencia y voluntad, etc.).

Al mismo tiempo, esta doctrina se opone con igual firmeza a las filosofías que consideran como realidad primaria el género o el universal y disuelven en él a la persona (historicismo hegeliano, socialismo, marxismo). Es el *actus essendi*, como acto único del supuesto, lo que impide reducir los entes a mera relación, o a un nudo de relaciones dentro del mismo género, como pretenden esos sistemas.

4. La persona[5]

Noción de persona

Santo Tomás, siguiendo a Boecio, define la persona como *sustancia individual de naturaleza racional (individua substantia rationalis naturae)*[6]. La persona no es, pues, más que un tipo determinado de supuesto: el que posee una naturaleza espiritual.

El nombre de persona designa a los seres más perfectos que existen, es decir, Dios, los ángeles y los hombres. Y como toda perfección proviene del *esse*, la excelencia de estas sustancias se cifra o en la posesión plena del Ser subsistente (Dios), o en el alto grado de participación en el ser, propio de los ángeles y de los hombres. *Ser persona, en definitiva, es poseer la semejanza del Ser divino de una forma superior, que es la espiritualidad;* es gozar de un acto de ser más intenso. Este modo de participar el ser se explica por el rango superior de la naturaleza en que es recibido, y se manifiesta en unas operaciones exclusivas de la persona: los ángeles y los hombres pueden realizar actos similares a los que son propios de Dios, como entender y amar.

En suma, *toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones, radica en la riqueza de su acto de ser,* que la constituye como persona y funda tanto su originalidad psicológica (autoconocimiento, amor espiritual, etc.) como su valor moral y social.

No son, por tanto, ni el conocimiento de sí mismo, ni el libre arbitrio, ni la responsabilidad, ni las relaciones con otros

5. Ofrecemos aquí sólo unas breves indicaciones metafísicas sobre la persona en cuanto es el sujeto subsistente más alto del universo visible. El estudio pormenorizado de la persona corresponde a la Filosofía del hombre.

6. Cfr. Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c.3, en Migne PL, 64, col. 1345.

individuos los que configuran radicalmente a la persona. Todas estas perfecciones pertenecen al ámbito de los accidentes y, en consecuencia, se derivan del acto de ser, auténtico núcleo de la personalidad[7].

Además, *la unidad intrínseca del supuesto, en virtud de su único acto de ser, hace que no quepa distinguir entre individuo y persona en las criaturas racionales:* ya que la individuación se extiende a toda la esencia humana, alcanzando tanto su aspecto material como espiritual, y ya que el ser del alma actualiza también al cuerpo y constituye la raíz de todas las operaciones personales[8].

Algunas características de la persona

La persona, en virtud de su naturaleza espiritual, es imagen de Dios *(imago Dei)* y posee una dignidad muy elevada, que se manifiesta por medio de muchas perfecciones; entre ellas, enumeramos algunas de mayor relieve:

a) *La libertad:* sólo las personas son dueñas de sus actos, ya que por su naturaleza racional son aptas para conocer el último fin como tal, y para dirigirse a sí mismas hacia él: tienen «dominio de sus actos, y *no sólo son movidas* como las demás criaturas, *sino que obran por sí mismas*»[9]. Intimamente vinculados a la libertad se encuentran un conjunto de derechos ordenados a la consecución de su fin último, la aptitud para ser sujetos de leyes y obligaciones, etc.

7. En la filosofía cartesiana se considera la persona preferentemente desde un ángulo psicológico. Según DESCARTES, la persona se constituye por la conciencia que el alma tiene de sí misma *(Les principes de la philosophie,* p.I, n.8; vid. una posición análoga en LEIBNIZ, *Teodicea,* I, § 89). En el idealismo postkantiano la persona se convirtió en una forma empírica del devenir del Absoluto; esta visión fue eficazmente combatida por KIERKEGAARD.

8. Algunos autores han propuesto esa distinción considerando que el hombre sería individuo en cuanto parte de la especie humana y en virtud de sus aspectos materiales; en cambio, por poseer un alma espiritual, constituiría una persona cuya dignidad trasciende la de su especie. Desde el punto de vista ético, esta distinción conduce a la separación entre el ámbito de las relaciones con los demás, propio del individuo, y el de las relaciones con Dios, propio de la persona. De este modo se pierde la unidad de la vida humana y las relaciones sociales se desvinculan de la esfera espiritual.

9. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* q.29, a.1, c.

b) *La responsabilidad:* como los hombres son libres pueden querer o no encaminarse, con su obrar, hacia el fin, haciéndose merecedores de premio o castigo. El sujeto de responsabilidad no es la comunidad social, sino las personas singulares; por eso, los méritos y deméritos, las virtudes y los vicios, son siempre imputables al individuo, y no a la colectividad: nadie puede soslayar las consecuencias de sus propias actuaciones, que provienen del núcleo más íntimo de la persona, al que sólo Dios y ella tienen acceso.

c) *El amor de amistad:* sólo la persona por su especial dignidad puede ser querida en sí misma y no como medio para otro fin. Por otra parte, sólo un sujeto de naturaleza racional puede reconocer en los demás su carácter de personas y tener para ellos amor de amistad.

d) *La capacidad de dirigir todo su obrar a Dios:* al hombre, como hemos visto, le corresponde dirigirse a sí mismo hacia el último fin. Esta orientación se extiende a todas sus acciones libres, de tal manera que ninguna de ellas quedan fuera del orden moral: todas, en última instancia, están o no dirigidas a Dios. Así el obrar del hombre tiene un carácter profundamente unitario y cualquiera de sus acciones se integra en su ordenación trascendente.

Algunas implicaciones teológicas

El conocimiento adecuado de la realidad de la persona y sus relaciones con la naturaleza tiene amplias repercusiones en la esfera teológica.

Concretamente, la noción metafísica de persona constituye un buen instrumento para exponer el dogma de la Santísima Trinidad. Permite también profundizar en el misterio de la Encarnación: en efecto, las dos naturalezas de Cristo –divina y humana–se unen en la única Persona del Verbo, porque en Cristo hay un solo acto de Ser, que es el divino; por eso, la Virgen es Madre de Dios, por ser Madre de Jesucristo, en el que no hay más que una Persona (la divina: el Verbo). Además las operaciones humanas de Cristo proceden de su naturaleza de hombre como de su principio, aunque quien las realiza es su Persona, ya que el sujeto de toda actuación es el supuesto. La relación entre persona y naturaleza ayuda a entender también la realidad del pecado original, en

cuanto pecado de naturaleza que afecta a todos los individuos humanos, y su transmisión de padres a hijos.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS, *S. th.*, III, q.2; *De unione Verbi Incarnati; Quodl.*, II, a.4. U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso,* P.U. Lateranense, Roma 1967. O.N. DERISI, *La persona. Su esencia, su vida y su mundo,* Univ. Nacional de la Plata, La Plata 1950. F.P. MUÑIZ, *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista,* Salamanca 1947.

SEGUNDA PARTE

LOS TRASCENDENTALES

CAPÍTULO I

LOS ASPECTOS TRASCENDENTALES DEL ENTE

Después de haber estudiado los principios constitutivos de los entes en cuanto tales, sus distintos niveles de composición y su estructura interna, no queda agotada la Metafísica. Resta al menos por considerar algunos aspectos derivados de modo necesario del ente, que son sus propiedades *trascendentales:* unidad, verdad, bondad y belleza; características que acompañan a cualquier ente en la misma medida en que es –al Creador y a las criaturas, a la sustancia y a los accidentes, al acto y a la potencia...– y que por eso merecen un puesto de honor dentro de la Metafísica.

Históricamente el tema de los trascendentales se configura en el ámbito de la filosofía escolástica en los inicios del siglo XIII. El primer tratamiento explícito se encuentra en la *Summa de bono* (1236) de Felipe el Canciller. La elaboración filosófica más acabada parece ser obra propia de Santo Tomás de Aquino. Ciertamente, Aristóteles al tratar de la unidad subrayó perfectamente su identidad metafísica con el ente. En el *corpus aristotelicum* queda también clara la trascendentalidad del *verum* y del *bonum,* aunque no esté tan explícitamente formulada. Lo que falta es un tratamiento sistemático del tema.

1. LAS NOCIONES TRASCENDENTALES Y LOS PREDICAMENTOS

A nuestro alrededor observamos una gran variedad de cosas: árboles, casas, libros, hombres. A primera vista, bastantes de ellas

tienen poca relación entre sí; y, sin embargo, todas ellas poseen algo en común: todas esas cosas «son» de un modo u otro, todas son entes.

Como ya es sabido, la entidad de un objeto (el ser algo real) es lo primero que captamos al conocerlo. El ente es la primera realidad entendida por la inteligencia, aquello en lo que se resuelven los demás conocimientos: «Lo primero que concibe el entendimiento, como lo más conocido, y en lo que resuelve todos sus demás conceptos, es el ente (...). Por eso, es necesario que todos los demás conceptos del entendimiento se tomen por adición al ente»[1].

Sin necesidad de formular explícitamente el concepto de ente cada vez que conocemos, percibimos cualquier realidad como algo que se refiere al ente: el hombre, el caballo, las plantas son modos de ser determinados, *tipos de entes;* la esencia y el acto de ser, la blancura, el tamaño y las restantes modificaciones de las sustancias, son *principios constitutivos de los entes;* los padres, en cuanto padres, *causas de nuevos entes;* los hijos, *efecto de entes anteriores.* Y así todo. Todo lo que nos rodea, o es un ente, o un aspecto o propiedad suyo.

Por eso, la noción de ente se halla incluida en todos nuestros conocimientos, de modo similar a como la idea de vida ilumina todas las nociones del biólogo. No podemos conocer ninguna perfección que sea ajena al ente, pues fuera de él sólo hay lugar para la nada. Sin embargo, el hombre no agota en una sola noción la riquísima variedad de las cosas; no basta con decir «ser», sino que es preciso delimitar algo más: ser hombre, ser caballo, ser bueno, etc. Nuestro progreso en el conocimiento de la realidad consistirá en ir determinando, con el auxilio de la experiencia, las diversas clases de entes, y en ir haciendo explícitas las características y propiedades de éste, de aquél o de todos los entes en general.

Por otra parte, «nada puede añadirse al ente, como algo extraño a su naturaleza, como una diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente»[2]. De ahí que las demás nociones no signifiquen algo ajeno al ente, sino un modo especial suyo o una propiedad; algo que la noción humana de ente no señala de modo explícito. El leopardo, por ejemplo, es un ente, una especie de ente; pero al pronunciar esa palabra aludimos a algo que nuestra concepción

1. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* q.1, a.1, c.
2. *Ibidem.*

de ente no incluía de forma expresa; y lo mismo ocurre cuando decimos que una cosa es buena, verdadera, hermosa, etc.

Ese avance en nuestro conocimiento del ente puede hacerse de dos modos:

a) *Las nociones predicamentales son las que expresan un modo particular de ser:* ser en sí (sustancia), o en otro (accidentes); ser grande o pequeño (cantidad), rubio o moreno (cualidad), etc. Por eso, mientras ente puede predicarse de todo lo que es, las nociones predicamentales se refieren sólo a un género de cosas, con exclusión de otras que también son entes. Designan «un modo especial del ente, pues existen diversos grados de entidad, según los cuales se toman los diversos modos de ser; y según estos modos de ser se enuncian los diferentes géneros de las cosas: la sustancia por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia nueva respecto al carácter de ser del ente (la sustancia también es, es ente), sino que expresa un especial modo de ser: el ente por sí *(per se);* y así sucede en los demás géneros»[3].

Se trata, pues, de todas las nociones que significan alguna *esencia* de las cosas (hombre, león, caballo, blancura, etc.). Como es obvio, no son lo mismo que «ente», sino «modos de ser» que se excluyen de manera recíproca: lo que es sustancia no es accidente; la cantidad no es cualidad, ni relación, ni alguna otra de las propiedades accidentales. Estos conceptos pueden llamarse *predicamentales,* porque se encuadran en los predicamentos o categorías, que son los géneros supremos en los que se divide la realidad creada.

b) *Los conceptos trascendentales son los que designan aspectos que pertenecen al ente en cuanto tal:* estas nociones expresan un modo que se sigue del ente en general, algo que conviene a todas las cosas (no únicamente a la sustancia, o a la cualidad, etc.): la bondad, la belleza, la unidad –que, como veremos, constituyen algunos de los trascendentales– se predican de todo aquello a lo que se puede aplicar el calificativo de ente: tiene la misma amplitud universal que esta noción. Por eso se llaman trascendentales: porque *trascienden* el ámbito de los predicamentos; por ejemplo, el *bien* no se restringe sólo a la sustancia, sino

3. *Ibidem.*

que se encuentra en todos los demás géneros (las cualidades, la cantidad, las acciones, etc., en cuanto que son, son buenas)[4].

2. Deducción metafísica de los trascendentales

¿Cuántas y cuáles son esas nociones trascendentales? ¿Qué es lo que se puede predicar de todo ente en cuanto tal?

A) *Considerado en sí mismo,* sin compararlo ni ponerlo en relación con ningún otro, se puede decir de cualquier ente que es una *cosa* y que es *uno.*

a') *De modo positivo,* sin hacer negaciones, advertimos que lo único que conviene a todo lo que existe es *tener una esencia,* por la que es de un modo u otro. Es algo que necesariamente compete a toda realidad creada. El ente sin más, en abstracto, no se da; hay diamantes, árboles, jilgueros, hombres, cada uno con un modo de ser específico, resultado de su esencia. Esa contracción de todo ente a un modo determinado de ser es lo que en metafísica se significa técnicamente con el término *res* («cosa»). «Cosa» y ente no gozan de una sinonimia perfecta, pues mientras «el nombre de *ente* se toma del acto de ser, el de *res* se refiere a la quididad o *esencia* del ente»[5], su restricción a un grado y modo de ser específicos y concretos.

a'') *Negativamente,* rechazando la división interior, corresponde a todo ente la *unidad.* Cualquier cosa es *unum,* goza de una cierta unidad; y si la pierde, dividiéndose, deja entonces de ser ese ente, originando otros.

B) *Considerado en relación con otros,* podemos advertir en cualquier ente dos atributos opuestos: su distinción respecto a los demás, y la conveniencia entre unas cosas y otras.

b') *Atendiendo a la distinción* de los entes entre sí, afirmamos que cada uno de ellos es *«algo» (aliquid).* Al ver que hay una

4. El término *«trascendental»* ha adquirido en los últimos siglos nuevos significados radicalmente distintos. Uno de los más importantes se lo dio Kant: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos, en cuanto este modo es posible *a priori.* El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental» *(Crítica de la razón pura,* A 12/B 25).

5. Tomás de Aquino, *De veritate,* q.1, a.1, c.

multiplicidad de entes, entendemos de modo inmediato que cada cosa difiere de las demás. Esa separación o división, manifestada en la distinción de unas cosas respecto de otras, da origen al trascendental que nos ocupa.

Algo no debe entenderse aquí como opuesto a la nada, sino en su sentido más técnico de *aliud quid,* «otro qué», otra naturaleza. En dependencia de las nociones de ente y unidad, acentúa, más que la indivisión del ente en sí mismo, su distinción y separación con respecto a los demás: este ente es *otro* en relación con *aquél.*

b") La *conveniencia* de un ente con todas las demás cosas sólo puede considerarse en relación a algo que pueda abarcar al ente en cuanto tal y, por eso, a todo ente: el alma intelectiva. El alma es «de algún modo todas las cosas» *(quodammodo omnia),* por la universalidad del objeto del entendimiento y de la voluntad; surgen de esta relación los tres últimos trascendentales: *verum, bonum* y *pulchrum.*

– *En su conveniencia al intelecto,* el ente es *verdadero (verum),* en el sentido de que el ente, y sólo él, puede ser objeto de una auténtica intelección.

– *En su relación a la voluntad,* todo ente se especifica como *bueno (bonum);* esto es, como amable y capaz de mover al apetito voluntario hacia él.

– Finalmente, *según la conveniencia del ente al alma mediante una cierta conjunción de conocimiento y de apetito,* compete al ente la *belleza* o hermosura *(pulchrum)*; es decir, causar un cierto placer cuando es aprehendido. La belleza suele definirse como lo que agrada al ser contemplado.

Tenemos así, además de la de ente, seis nociones trascendentales: *«cosa» (res), unidad (unum), «algo» (aliquid), verdad (verum), bondad (bonum)* y *belleza (pulchrum).* De éstas, hay cuatro más fundamentales, que se aplican propiamente tanto a Dios como a las criaturas: son la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. En las páginas que siguen, trataremos principalmente de estos trascendentales.

«Cosa» y «algo» son trascendentales con respecto a los entes creados –se aplican a todos ellos–, pero propiamente no se predican de Dios:

a) «Cosa» *(res)* no expresa una propiedad del ente en cuanto tal, sino sólo el nombre que le conviene atendiendo al

otro principio constitutivo (esencia) de todo ente creado. Por eso, en sentido estricto, la noción de *res* no puede aplicarse a Dios, que es el mismo Ser subsistente, no recibido en una esencia[6]. En las criaturas, sin embargo, el nombre *res* resalta, con mayor vigor que el de *ente,* la composición y limitación que la esencia produce en el acto de ser.

Además, la noción de *res* da lugar a la de *realidad.* La noción de realidad es abstracta, y se resuelve en el ente: algo es real porque *es;* de todos modos, a veces se utiliza el término *real* para indicar de modo explícito que un ente no es de razón, que es extramental, o para contraponerlo a lo aparente. Por otra parte, cuando se dice *cosa,* se significa con frecuencia al supuesto no racional, distinto de la persona, y más propiamente la sustancia inanimada.

En la metafísica de inspiración racionalista, el término *realidad* tiene un significado peculiar: real es lo fáctico, el orden existencial, que se opone a la «posibilidad», o a la «esencia». En su intento de justificar la necesidad y universalidad del conocimiento metafísico, centran toda la metafísica en el ámbito de la posibilidad lógica de las esencias, reduciendo el ente concreto a una mera posición *extra causas* (fuera de sus causas)[7].

b) En cierto sentido, *aliquid* podría apropiarse a Dios. En efecto, Dios es el Otro por excelencia, infinitamente superior y trascendente al mundo. Pero la aplicación de este término a Dios comporta el peligro de poner al hombre o al mundo como punto de referencia absoluto, haciendo de Dios algo relativo (pues Dios se diría *otro* con relación al universo).

La noción de *aliquid* más bien es propia del ser creatural, donde reina la multiplicidad mientras que la unidad, verdad, bondad y belleza son propiedades del *ser,* y a él se reducen: la graduación con que las criaturas tienen esos aspectos obedece a los grados del ser participado, así como la plenitud de Verdad y Bondad divinas se siguen de la plenitud de su Ser.

6. No se quiere decir con esto que Dios no tenga esencia. Se trata simplemente de que, en Dios, la esencia no es principio limitador del ser: la esencia y el ser divinos se identifican, la esencia de Dios es su ser (Cfr. *S.th.*, I, q.3, a.4, c.).

7. Otro modo de entender la realidad es el propio de la filosofía idealista. Aquí la realidad se disuelve en idealidad, es decir, en puro pensamiento. El idealismo tiende a poner de relieve las relaciones que enlazan realidad y actividad, entendiendo reductivamente la actividad como actividad del sujeto, que condiciona el presentarse de lo real como objeto. FICHTE, por ejemplo, sostiene que «toda realidad es activa y toda actividad es real»; y como el acto surge del Yo, «la fuente de todo lo real es el Yo» *(Grundlage der gesamtem Wissenschaftlehre,* 2ª ed., Jena 1802, p. 62). En sentido análogo, HEGEL postula: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional» *(Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Berlín 1820, Prefacio).

3. Resolución de las propiedades trascendentales en el ente

Los trascendentales como aspectos del ente

Los trascendentales, ¿son realidades o nociones? Las dos cosas. En cuanto realidad, se identifican de modo absoluto con el ente: *la unidad, la verdad, la bondad, etc., no son realidades distintas del ente, sino aspectos o propiedades del ser.*

Son, por decir así, las «propiedades comunes» a todo ente. Del mismo modo que todos los individuos de una especie poseen, por pertenecer a ella, unas propiedades comunes (los hombres tienen entendimiento y voluntad, los leones son mamíferos, la nieve es blanca), todas las cosas, por el hecho de ser entes, son buenas y verdaderas, gozan de unidad, etc.

> A este respecto conviene hacer dos precisiones. Por una parte, las «propiedades», en su acepción más técnica, dimanan de la esencia específica; en tanto que los trascendentales se siguen del acto de ser y por eso pueden atribuirse a todo lo que de alguna manera es. Además, las propiedades son accidentes: la blancura es algo que inhiere en todos los jazmines, y la voluntad un accidente propio de todos los hombres; los trascendentales, en cambio, no son accidentes, sino que se identifican con el mismo sujeto, como estamos viendo.

Por eso, cuando decimos que el ente es bueno o uno no le añadimos nada real (una sustancia, una cualidad, una relación real); expresamos un aspecto que compete a todo ente por el hecho de serlo, por tener el ser: porque el ente es ente, es también bueno, uno, etc. Ente, bondad, verdad son realidades idénticas, cosa que suele manifestarse diciendo que *ens et unum (et bonum, et verum...) convertuntur:* que el ente, la unidad, etc., se convierten, son equivalentes.

Se manifiesta esta equivalencia en la predicación: podemos, por ejemplo, afirmar que «todo ente es bueno, uno, verdadero»; pero no se nos ocurre sostener que «todo ente es animal, planta, etc.». Además, el ente y los demás trascendentales pueden intercambiar sus funciones como sujeto o predicado de una oración: tanto da decir «lo que es bueno, en la medida en que es bueno, es ente» como «cualquier ente, en la medida en que es ente, es bueno». Esa permutabilidad es un índice de la real identidad entre los trascendentales.

Trascendentales como nociones distintas de la de ente

Sin embargo, para nuestro conocimiento, *las nociones trascendentales no son sinónimos del ente, pues manifiestan de modo explícito aspectos no significados por esa noción. Idénticos como realidades, son en cambio nociones distintas.* Los trascendentales agregan a la noción de ente un nuevo matiz, pero no desde un punto de vista real, sino según la razón: para nuestro modo de conocer. A la misma cosa, por tener ser, la llamamos ente; por ser cognoscible y amable, se denomina verdadera y buena; por su cohesión interior, decimos que tiene unidad, etc.

No es el único caso. En Dios, que es simplicísimo, todo se identifica: su Ser es su obrar; su Inteligencia y su Voluntad no son facultades distintas, sino el mismo *Esse* divino. Y sin embargo, al decir que Dios es Todopoderoso, Infinito o Inteligente, nuestras representaciones –aludiendo a una misma realidad– nos dan a conocer aspectos diversos de la riqueza inagotable de Dios. Otro ejemplo: cuando afirmamos que todo espíritu es inmortal, avanzamos en nuestro saber acerca de las sustancias espirituales; pero en realidad la inmortalidad de los espíritus no es algo distinto o añadido a su misma espiritualidad.

¿Qué añaden, pues, en nuestro conocimiento los distintos trascendentales?

1) *«Unum» y «aliquid» añaden a la noción de ente una negación:* la unidad niega la división interior de cada ente; y el *aliquid*, la identidad de una cosa con las demás. Y así, no agregan *realmente* nada, sino que manifiestan características que el ente tiene de suyo, como sucede cuando decimos «topo ciego», pues los topos no ven.

2) *La verdad, la bondad y la belleza adicionan a nuestra noción de ente una relación de razón* (que tampoco es nada real). Al sostener que la perfección del ente conviene a la inteligencia y a la voluntad, no afirmamos que el ente se ordene realmente a esas facultades, o que dependa de ellas; al contrario, son la inteligencia y la voluntad las que se ordenan a la verdad y al bien, y dependen de ellos en su actuarse. Por eso, la relación de esas facultades al ente en cuanto verdadero y bueno es real; pero la de la verdad y el bien no dependen de nuestro conocimiento ni de nuestro apetito, pues las cosas son verdaderas y buenas en la medida que tienen ser, no en cuanto son conocidas o apetecidas. De ahí que la verdad y el bien sean la medida de nuestra inteligencia y voluntad, mientras que no es cierto lo contrario.

3) Como ya vimos, tampoco la noción de *res* añade al ente algo real: *res* alude propiamente sólo al ente creado, designándolo en cuanto que éste tiene una esencia; y la esencia es un constitutivo que acompaña de modo necesario a cualquier realidad participada.

Por ser, en nuestro conocimiento, nociones distintas a la de ente, los trascendentales tienen para nosotros un valor notable: nos permiten entender mejor la riqueza del ser de las criaturas, que se manifiestan bajo facetas diversas; así alcanzamos un conocimiento y estima mucho mayores de la realidad que Dios ha creado e incluso del mismo Dios, Verdad, Bondad... subsistente.

4. La analogía del ente y de sus propiedades

Ya se ha visto que al ente le conviene una forma de predicación que la Lógica denomina *predicación análoga*. Como el estudio detallado de la analogía corresponde precisamente a la Lógica, aquí sólo trataremos de ver en qué sentido el ente y los demás trascendentales se predican análogamente de la realidad, y cómo esa analogía tiene por fundamento el acto de ser, del que los entes participan en diversos grados.

Un mismo término se predica análogamente de dos realidades cuando se atribuye a cada una de ellas de manera en parte igual y en parte diversa. Es lo que sucede con el ente, que se predica de todo cuanto es, pero no se refiere a todo de la misma forma. Como cualquier otra predicación, el fundamento último de la analogía está en las realidades mismas a las que el término análogo se refiere, que son en parte iguales y en parte diferentes. Por eso, si ente se atribuye a Dios y a las criaturas de modo análogo, es porque entre el Creador y lo creado se da cierta semejanza, unida a una no menos clara desemejanza: Dios y las criaturas *son* (semejanza); pero Dios *es por esencia,* mientras las criaturas sólo *son por participación* (desemejanza). También en el ámbito de los predicamentos, ente se atribuye de forma análoga a la sustancia y a los accidentes: ambos *son,* y por eso pueden llamarse entes (semejanza); pero mientras la sustancia es *en sí misma,* los accidentes siempre *son en otro,* es decir, en una sustancia (desemejanza).

El fundamento de la predicación análoga de ente es el acto de ser, pues algo puede llamarse ente en la misma medida en que tiene «esse». Este se posee por esencia o por participación, en sí o

en la sustancia, en acto o en potencia... y siempre, en las criaturas, recibido de Dios, que es el Ser subsistente. Tal cual sea la relación de cada cosa al «esse», en esa misma medida puede calificarse como ente: más la sustancia, por ejemplo, que posee el ser en sí; y menos la cantidad, la cualidad, la relación y los accidentes restantes. La raíz metafísica de la analogía es así la participación del ser, que Dios posee por esencia y de modo pleno, y las criaturas de forma gradual y según composición (de potencia y acto, de sustancia y accidentes, etc.).

Esta analogía se aplica también a los demás trascendentales, que en realidad se identifican con el ente y tienen como base el acto de ser. La unidad, la verdad, la bondad, no se apropian de igual modo a Dios y a las criaturas, a los entes más perfectos y a los menos perfectos; sino que competen a todos de la misma forma que el ser: según grados. Dios es infinitamente Bueno, Verdadero y Uno, mientras que las criaturas poseen esas perfecciones de manera limitada. Y en el ámbito de lo creado, las sustancias espirituales gozan de mayor bondad y verdad, y tienen más unidad –son más simples– que las materiales. Todo esto se comprenderá mejor al estudiar cada uno de los trascendentales por separado.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* q.1, a.1. K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre im der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum,* de Gruyter, Berlín–N.York 1972. B. MONTAIGNES, *La doctrine de l'analogie selon St. Thomas,* Publ. Univ., Louvain 1963. G. SCHULEMANN, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie,* Meiner, Leipzig 1929.

CAPÍTULO II

LA UNIDAD DEL ENTE

1. LA UNIDAD TRASCENDENTAL

Tratamos aquí de la unidad propia del ente, que significa no que exista una sola cosa, sino que cada existente es en sí mismo indiviso, tiene cierta unidad.

Esa cohesión interna se da en las cosas según diversos grados: no es lo mismo la unidad de una sustancia, la de una familia, la de la sociedad civil o la de un artefacto. Sin embargo, es un dato de experiencia que *todo ente, en la misma medida en que es ente, es uno:* la destrucción de la unidad, la división interna, comporta necesariamente la pérdida del ser. Si un coche se desmonta, deja de ser lo que era; y mientras cada pieza continúe por su lado, difícilmente puede seguir considerándose un coche. Si el cuerpo humano se disgrega, se disuelve con él la unidad sustancial del hombre, el alma deja de informar al cuerpo, y esa persona muere; y viceversa, cuando el alma se separa del cuerpo, desaparece la unidad vital del organismo: los tejidos se descomponen, los distintos miembros pierden la integración que hacía de ellos un todo único. *La unidad va siempre ligada al ser;* por eso los animales, las personas y las sociedades de los más diversos géneros custodian con tanto ahínco su unidad: está en juego su misma supervivencia.

Antes de seguir adelante, conviene distinguir la unidad trascendental, que acompaña a todo ente, de la *unidad*

cuantitativa[1]. Esta última es consecuencia de la materia, y principio del número que resulta de su división: al seccionar un trozo de cuarzo, por ejemplo, obtenemos 2, 3 o más pedazos distintos, que provienen de la división de la cantidad. La unidad cuantitativa, por seguir al accidente cantidad, se encuentra *sólo* en las sustancias corpóreas, y con eso queda claro que no es un trascendental: su estudio no corresponde a la Metafísica, sino a la Filosofía de la Naturaleza o Cosmología.

Ente y unidad

La unidad trascendental no es otra cosa que la indivisión propia del ente. No añade nada real a las cosas, sino sólo la negación de división interior, la indivisión que todo ente posee de suyo, por ser ente: del mismo modo que al topo, que por naturaleza no ve, no le agregamos nada real al llamarle ciego.

En nuestro conocimiento, sin embargo, la noción de *uno* se presenta como una explicitación del ente: pone de manifiesto la ausencia de división interna de cualquier realidad. Es notorio, por tanto, que *la aprehensión del ente es anterior a la de la unidad.* Sólo despúes de conocer de algún modo el ente –un árbol, pongamos por caso–, junto con su distinción respecto a las demás cosas, se llega a comprenderlo como uno, es decir, como un ente –o árbol– en sí, y diverso de los demás. La unidad defiende, afirma, y explicita la realidad del ente. La unidad es siempre entendida como algo del ente, un aspecto suyo.

Uno y ente en realidad se identifican. Por eso, como el ente, la unidad se fundamenta en el ser. Cuando el ser es más noble, la cosa es más ente –más perfecta–, y goza de mayor unidad. En el caso de Dios se trata de una verdad palmaria. Dios es el Ser subsistente, no limitado y, por tanto, perfectísimo. Y al mismo tiempo es máximamente uno; no hay en El ningún tipo de composición, ni de esencia y ser, ni de sustancia y accidentes, materia y forma, potencias operativas y operación... El Ser máximamente uno y simple posee también la máxima e infinita perfección.

1. Los pitagóricos y PLATÓN, por ejemplo, dan muestras de esta falta de discernimiento, cuando afirman que los números constituyen intrínsecamente la realidad; para ellos, el principio del numerar *(unum quantitativum)* no agrega nada a la entidad de las cosas y, por tanto, se identifica con el *unum transcendentale.* También AVICENA incurre en la misma confusión, procediendo en sentido inverso: si la unidad cuantitativa es un accidente, la unidad trascendental también lo es, porque –al igual que el ser– se añade accidentalmente a la esencia (cfr. AVICENA, *Metaphysica,* lib.V, cap.1).

¿Sucede lo mismo en el ámbito de lo creado? En efecto: *las criaturas más nobles poseen también mayor unidad.* Los espíritus puros son más simples –más unos– que los hombres y que toda la creación material[2]. La esencia de los ángeles, por ejemplo, es simple, totalmente una: no hay en ella, como en la de los hombres, composición de materia y forma. Y eso comporta, según ya vimos, que cada ángel reciba en sí todas las perfecciones que competen a su especie; mientras que los hombres, precisamente por estar compuestos de materia y forma, no agotan todas las perfecciones propias de la especie humana. Menos composición, más entidad.

En la esfera accidental ocurre algo análogo. Y así, el obrar de una persona se dice y es más perfecto en la medida en que es más unitario, más integrado: en cuanto las distintas potencias se subordinan más íntimamente a su entendimiento y a su voluntad, y en cuanto todas sus actuaciones se enderezan a la persecución de un único objetivo supremo.

2. Grados y tipos de unidad

A los diversos grados de ser siguen, pues, distintas clases de unidad. La unidad más perfecta, la de *simplicidad,* es *la del ente que carece de partes o de pluralidad de principios y elementos constitutivos:* Dios.

Las criaturas, en cambio, poseen una unidad más rebajada, que alberga en sí una pluralidad de elementos. Se la denomina *unidad de composición.* En los seres finitos, los grados de unidad dependen de los niveles de composición que haya en ellos. Puede distinguirse así la *unidad sustancial,* la *accidental* y la *unidad de orden;* y dentro de la unidad sustancial, la de las criaturas puramente espirituales y la de las compuestas de materia y formas.

a) *Los entes que más se aproximan a la simplicidad de Dios son los puramente espirituales* (los ángeles), compuestos, en la esfera sustancial, sólo de esencia y acto de ser. Como el ser es recibido en la forma espiritual angélica, hay en el ángel cierta

2. Aunque la existencia de los ángeles se conoce por revelación, ya los antiguos hablaban de sustancias separadas de la materia como de los entes más semejantes a Dios y, por tanto, dotados en su naturaleza de mayor perfección y unidad. Aristóteles se refiere a una antiquísima tradición heredada de sus predecesores cuando, en el libro XII (c.8. 1074 b) de la *Metafísica,* los llama *dioses.*

composición. Pero en relación a su modo de ser concreto, específico, la esencia del ángel no se divide en otros individuos: existe en cada especie un solo ángel, que agota todas las perfecciones propias de esa especie. Por otra parte, la esencia de los ángeles es espiritual, de modo que nada puede dividirse o separarse en ella: son indivisibles en acto y en potencia. Este mayor grado de unidad se manifiesta también en su actuación. Los ángeles denotan, por ejemplo, una gran simplicidad en sus operaciones intelectuales: conocen más cosas y mejor que la inteligencia humana, con un proceso de conocimiento no discursivo, que no necesita recurrir a los sentidos ni a la abstracción, ni comparar unas ideas con otras.

b) *Un grado inferior de unidad se observa en los entes materiales.* En primer lugar, poseen una estructura más compleja: además de la composición de ser y esencia, esta última necesita de la materia para subsistir. Por esta razón *las cosas materiales son corruptibles,* pues cuando la materia se indispone, provoca la separación de la forma, y el ente deja de ser. Además, *son divisibles,* porque tienen el accidente cantidad: las partes extensas pueden separarse unas de otras dando lugar a la disolución del todo.

c) *La unión entre la sustancia y el accidente es menor que la que existe entre los principios de la sustancia.* La conjunción de esencia y ser, materia y forma, da lugar a una unidad íntima, que no puede perderse sin que a la vez el ente deje de ser: si el alma se separa del cuerpo el hombre muere. La unión de sustancia y accidente (hombre blanco) origina una unidad de rango inferior, porque el ser del sujeto no depende de su unión con el accidente: cuando el hombre palidece o enrojece no deja de ser hombre.

Como ya se vio al hablar del acto de ser, estos tres tipos de composición reciben su unidad del «esse», acto último y radical del que participan todas las perfecciones del compuesto.

d) *Otro tipo de «unum» es la unidad de orden, que se basa en el accidente relación:* son unidades de orden, por ejemplo, un ejército, la familia, la sociedad civil, etc. La unidad de orden está compuesta por sustancias, pero ella misma no tiene una forma sustancial propia; su «forma» es el mismo orden entre las partes, las relaciones que vinculan mutuamente a los individuos; por ejemplo, las relaciones de paternidad y filiación, junto con las de fraternidad, dan origen a la familia. El punto de arranque de estas

sociedades, y como su fundamento, es la coincidencia de todos sus componentes en un mismo fin; así, la familia tiene como función el propagar la especie humana, y de ahí surge su estructura y las relaciones entre sus componentes.

A la unidad de orden se asimila la *unidad de agregación,* que resulta de un conjunto de elementos sin orden alguno mutuo (un montón de ladrillos). También es semejante la *unidad de causa y efecto,* la del *agente y su instrumento,* etc.: por ejemplo, la que existe entre un conductor y su automóvil.

3. La multiplicidad

La multiplicidad («multitudo») se opone a la unidad, como lo dividido a lo indiviso: los entes, en cuanto divididos unos de otros, son múltiples. En el orden de nuestras aprehensiones, la división sigue a la noción de ente y a la de no ente, y señala la distinción entre uno y otro: primero captamos un ente –un hombre, un perro–; advertimos luego que ese ente se contrapone a otros *(este* ente *no es* aquel otro); de esto se sigue el conocimiento de la separación y distinción entre los entes. Entonces entendemos la unidad de cada uno como indivisión interna, como ausencia de separación intrínseca. La multiplicidad, por fin, añade un nuevo conocimiento negativo: la privación de unidad entre unos entes y otros; es decir, su carácter múltiple, supuesta la unidad intrínseca de cada uno.

El proceso, necesariamente esquematizado y «desencarnado», sería poco más o menos el siguiente: ente, no ente, división (este ente no es aquél), unidad (o negación de división interna), multiplicidad (o negación de identidad entre muchos): lo múltiple es lo que está constituido por muchos «unos».

Multiplicidad de cosas significa que no son una sola, que no hay perfecta unidad. Se observa entonces que la *noción de multitud depende de la de unidad, y no al revés:* pues *uno* no significa negación de multitud, sino de división. De lo contrario, la noción de ente dependería de la noción de múltiple.

Por eso, muchas cosas no pueden constituir una multitud si cada una de ellas no goza de una cierta entidad y unidad. Lo colectivo no priva de lo individual; es más, la comunidad de cosas es necesariamente posterior a la constitución en el ser de cada una de ellas, de modo que no podría haber multitud si la previa unidad intrínseca de las partes, lejos de permanecer, se

diluyera en lo colectivo. Por eso, frente al colectivismo marxista, debe afirmarse que la sociedad sólo posee realidad en cuanto participa del ser de cada uno de los individuos, y por lo tanto de su unidad individual; añadiéndose a esto la relación que entraña el orden entre los componentes de esa sociedad.

La multitud sigue a la unidad, y por eso pertenece de algún modo a los trascendentales, aunque la multitud sólo es propia del ser creado: Dios es Uno y Unico. *Lo múltiple, sin embargo, no hace referencia a la unidad sólo para negarla:* su dependencia respecto a la unidad es tal que toda multitud tiene una cierta unidad, pues todo lo que *es,* es *uno* en cierto modo. Así, muchas partes forman la unidad de un compuesto o dan lugar a una unidad de orden; muchos individuos son *uno* en cuanto a la especie; diversas especies convienen en un mismo género, y los individuos de distintos géneros tienen en común el ser entes, el participar de un acto análogo, que es el ser.

Por eso, *la multiplicidad indica siempre una cierta unidad, pero sin llegar a expresarla completamente.* Ejemplo: el universo. La multitud de entes que componen el universo refleja de alguna manera la unidad del ser y de su Causa, pero de modo imperfecto. Muestra de modo múltiple y dividido una semejanza de la infinita y simplicísima perfección de Dios. De ahí que, en cuanto unidad imperfecta y perfección limitada, la multiplicidad nos invite a buscar la perfecta Unidad e ilimitada Perfección, que es Dios[3].

3. Desde los orígenes del filosofar, el tema de lo uno y lo múltiple ha ocupado un puesto central en la especulación metafísica. PARMÉNIDES reparó en que la unidad iba inseparablemente vinculada al ser, pero no supo explicar la multiplicidad. HERÁCLITO, aceptando la insoslayable realidad del cambio y la multiplicidad, se afanó en buscar una razón de unidad, que creyó encontrar en el Logos. Los neoplatónicos despliegan una filosofía que puede ser tildada de *metafísica del Uno:* todo gira en torno al Uno, Primer Principio que está más allá del ser. La multiplicidad intenta justificarse como degradación emanada del Uno.

En los últimos siglos, el criticismo kantiano intentó unificar lo múltiple desde una instancia gnoseológica; sin embargo, desde una perspectiva metafísica, conserva su irreductible pluralidad, que emerge en forma de *noumeno* incognoscible, más allá de toda experiencia dada. El idealismo propende hacia la filosofía de la identidad, unidad indiferenciada de sujeto y objeto, como en SCHELLING, o unidad dialécticamente diferenciada como en HEGEL. En cualquier caso la multiplicidad queda subsumida en la unidad del Yo o en la unidad del Logos.

Sólo el pensamiento aristotélico-tomista da con la solución adecuada. Salvaguardando la trascendencia del Uno por esencia, Dios, afirma la multiplicidad como procedente del Uno, y al mismo tiempo entiende esa multiplicidad como pluralidad de unidades, es decir, como algo que no antecede a la unidad sino que se deriva de ella.

La multiplicidad trascendental se diferencia de la multiplicidad cuantitativa de manera análoga a como difieren el uno trascendental y el uno cuantitativo. La pluralidad *cuantitativa* o *material* se deriva de la unidad que es principio del número, y depende, como ella, de la composición de forma y materia: se halla únicamente entre las criaturas corpóreas. La multiplicidad *trascendental* o *formal*, en cambio, es mucho más amplia, y se extiende a todos los entes creados, materiales o puramente espirituales. Esta multitud requiere que los elementos que la constituyen sean intrínsecamente unos: resulta de la división realmente existente entre todas las cosas, que da lugar a la multitud que no está en un género determinado, sino entre los trascendentales.

4. Nociones derivadas y opuestas a la unidad

La *identidad*, la *igualdad* y la *semejanza* son relaciones entre entes derivadas de la unidad. En el lenguaje ordinario, el significado de estas nociones es algo fluctuante, pero en filosofía su sentido es bien preciso:

a) *Lo uno en la sustancia es idéntico.* En sentido estricto, la identidad dice conveniencia de una cosa consigo misma. En sentido lato, significa la coincidencia de cosas distintas en algo común (la especie, el género, etc.); así decimos que este caballo y aquél son específicamente idénticos.

b) *Lo uno en la cantidad es lo igual;* ya sea en sentido propio (dos casas igual de altas); ya en sentido impropio, como «cantidad» de virtud o perfección (dos hombres igual de fuertes o de sabios).

c) *La unidad en la cualidad es la semejanza:* dos personas semejantes por su prudencia, por su color, por su temperamento.

La *diversidad, diferencia* y *distinción* son relaciones entre entes, opuestas a la unidad:

a) *La diversidad es la multitud en la esencia,* y se opone a la identidad: así decimos que un hombre y un perro son diversos, según su esencia.

b) La *diferencia* es un tipo de diversidad: son diferentes las cosas que convienen en algo, pero son diversas en otro sentido.

Pedro y Juan pueden convenir en ser ingenieros y diferenciarse en que uno es ingeniero textil y el otro naval.

c) La *distinción* es la negación de identidad. Puede hacer referencia al orden de la sustancia y a sus principios constitutivos, a la cantidad o a la relación. Por ejemplo, decimos que la naturaleza del hombre se distingue de la del perro, que la materia es distinta de la forma, el número 4 distinto del 3, o que los extremos de una relación son realmente distintos.

Se aplica especialmente a los principios constitutivos de algo, y que no están separados entre sí, siendo distintos. Se habla, por ejemplo, de *distinción real* entre esencia y acto de ser, o entre materia y forma. En cambio, son *distinciones de razón* las que establece nuestra mente acerca de aspectos que realmente se identifican (por ejemplo, entre *ente* y *verdad* la distinción es de razón, no real).

Con frecuencia *distinto* (en latín, *alius)* se refiere al *suppositum;* en cambio, *diverso* indica *siempre* distinción de naturaleza, es decir, diferencia. Por esto, en teología, se dice que las Personas de la Santísima Trinidad son realmente distintas *(alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti:* «Símbolo atanasiano», 5), y sin embargo, no son diversas ni diferentes, porque cada una es Dios, se identifica con la naturaleza Divina.

5. El «algo» (aliquid)

Hemos visto que *«algo» (aliquid)* equivale a *otro qué (aliud quid),* y expresa la característica del ente de ser una cosa distinta respecto a las demás, en el seno de la multiplicidad de los entes creados: *este hombre* es otro que *aquél.*

Cuando decimos que este hombre es *«algo»,* nos referimos a su unidad, pero poniéndola en relación a las demás cosas, en cuanto que la unidad implica la indivisión intrínseca y la segregación respecto de las otras unidades. Este trascendental, por consiguiente, viene a resolverse en la unidad, y contribuye a explicitar su contenido.

En cierto sentido, *«algo»* significa también que el ente es el opuesto perfecto del no-ente en absoluto (de la nada): «esto ya es algo, antes no teníamos nada». Por último, *«algo»* puede significar también la esencia individual conocida de un modo indeterminado (por ejemplo, cuando decimos que aquello es *algo*: «en

ese lugar hay *algo* que atrae»); y desde este punto de vista se aproxima al trascendental *«cosa» (res).*

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* lib. IV, V y X. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In metaph.,* lib. IV, V y X. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus,* I, q.11, disp. 11. L. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1953.

CAPÍTULO III

LA VERDAD

1. EL ENTE Y LA VERDAD

El concepto de verdad se atribuye principalmente a los juicios del entendimiento: así decimos que una persona ha dicho la verdad, que una afirmación es verdadera, etc. La verdad pertenece, pues, a los actos de la inteligencia que se conforman a la realidad y la expresan fielmente: es verdadero un juicio cuando afirma que es, lo que es; y que no es, lo que no es.

Pero *la verdad del entendimiento depende del ser*. Si es verdadero el entendimiento que se adecúa a las cosas, es claro que la entidad de éstas y su aptitud para ser captadas por la inteligencia es algo previo, fundamento y medida de la verdad.

En otras palabras, no sería verdadero el entendimiento que se conforma a las cosas, si éstas no tuvieran en sí mismas su verdad, la verdad del ente o *verdad ontológica*. En este sentido, afirma Santo Tomás que «veritas supra ens fundatur»[1]. O, como dice San Agustín: «Lo verdadero es verdadero en la misma medida en que es ente»[2]: la verdad se fundamenta en lo que las cosas son.

2. LA VERDAD, PROPIEDAD TRASCENDENTAL DEL ENTE

El fundamento de la verdad del conocimiento es, pues, la verdad ontológica, la que pertenece al ente en cuanto tal. *La ver-*

1. *De veritate*, q.10, a.2, ad 3.
2. *De vera religione*, c.36.

dad se identifica, así, con el ente, y le añade una relación de conveniencia a un intelecto que puede comprenderla. Se trata de una propiedad trascendental, como por ejemplo la bondad, que añade al ente la razón de apetecible.

La verdad de las cosas: verdad ontológica

El ente es verdadero en cuanto es inteligible, en el sentido de que posee una aptitud esencial para ser el objeto de una intelección verdadera. La inteligibilidad corresponde al ente en cuanto tiene que ser, pues el ser es la raíz de toda inteligibilidad: entendemos lo que es, y lo que no es, no puede saberse.

Por esta razón, *ens et verum convertuntur,* el ente y la verdad son equivalentes: «cada cosa, en la medida en que tiene que ser, así es cognoscible (...); y como el bien se convierte con el ente, del mismo modo la verdad»[3]. Los entes más perfectos son, por eso, más inteligibles en sí mismos, como de la luz más intensa se sigue una mayor visibilidad; aunque, por la imperfección propia del entendimiento humano, lo más inteligible en sí (Dios) resulta más difícil de entender para nosotros, de modo semejante a como la luz del sol ciega la vista.

> De aquí se desprende que cada cosa es cognoscible en cuanto está en acto, y no en cuanto está en potencia. Las cosas se entienden por sus actos, concretamente, por su acto de ser, por su forma sustancial y por sus accidentes (formas accidentales); en cambio, la potencia se puede conocer sólo por su proporción al acto (captamos que Pedro *puede correr,* con relación al *acto de correr);* y la materia se capta en tanto que es sujeto potencial de la forma (conocemos la materia prima de los entes corpóreos, en cuanto materia del *oro,* de la *plata,* etc.).

Relación de la verdad con Dios y con el entendimiento humano

Dando un paso más, podemos decir ahora que *los entes son verdaderos en distinto sentido, según se relacionan con el Entendimiento de Dios o con la inteligencia humana.* «Las cosas no se dicen verdaderas sino en cuanto están adecuadas a un entendi-

3. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q.16, a.3, c.

miento (...). Las cosas naturales se constituyen entre dos entendimientos, y según la adecuación a cada uno de ellos, se dicen verdaderas en diversos sentidos. Según la adecuación al Intelecto divino, son verdaderas en cuanto cumplen aquello para lo que han sido ordenadas por la Inteligencia de Dios (...). Respecto al entendimiento humano, son verdaderas cuando tienen la capacidad de originar una estimación verdadera; por el contrario, se llaman falsas las cosas cuya apariencia no corresponde a lo que son, o al modo en que son»[4]. En este segundo sentido llamamos falso, por ejemplo, a lo que, dando la impresión de ser oro, no lo es realmente.

De esta doble relación se siguen las siguientes consecuencias:

a) *La verdad de los entes es fundamento y medida del entender humano:* las cosas conocidas miden nuestro entendimiento. Como afirma Santo Tomás, «cualquier ente se conoce en la medida en que está en acto; y por eso la actualidad de cada cosa es como cierta luz interior a ella»[5]. Es esa luz interior –el ser, en último término– lo que la hace verdadera e inteligible. Por eso, la relación de los entes a la inteligencia del hombre es simplemente de razón, porque las cosas no adquieren una nueva relación (real) al ser entendidas por el hombre, y no son verdaderas según que las conozcamos o no, sino que, al revés, es nuestra inteligencia la que depende de la verdad ontológica, con una dependencia real.

> «La verdad que se dice de las cosas con relación al intelecto humano, para las cosas es algo en cierto modo accidental, porque supuesto que no existiese ni pudiese existir el entendimiento del hombre, las cosas seguirían permaneciendo en su esencia. Pero la verdad que se dice de ellas respecto al Intelecto divino, les está inseparablemente unida, pues éstas no pueden subsistir sino por el Entendimiento de Dios, que las produce en el ser»[6].
>
> *El ente, pues, no se reduce a inteligibilidad humana,* en contra de lo que sugiere la célebre sentencia de Berkeley: *esse est percipi* (ser = ser percibido). El giro operado por la «filosofía de la conciencia» consiste precisamente en esto: en lugar de aceptar que el ser es el fundamento de la inteligibilidad del ente, pretenden que la inteligibilidad sea el fundamento del ser. Por eso, el idealismo no habla de cosas sino de objetos de conoci-

4. *Idem, De veritate,* q.1, a.2, c.
5. *In de causis,* lect. 6.
6. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* q.1, a.5, c.

miento. El objeto, en este sentido, es lo que está en frente del sujeto pero no tiene por qué ser algo que rebase la esfera del pensamiento. Por este camino, la verdad ya no es adecuación del entendimiento con la cosa, sino más bien conformidad con el objeto (en última instancia, adecuación del pensamiento consigo mismo).

b) *La verdad de los entes creados se fundamenta en la Inteligencia de Dios:* lo inteligible creado guarda con el Entendimiento creador una relación real de dependencia; las cosas son medidas por el Entendimiento divino, en el cual se encuentran como los artefactos en la mente del artífice. Es decir, la verdad de las cosas está predeterminada en la Mente de Dios, como en su causa ejemplar. De ahí que abrirse a la verdad de las cosas es someterse a Dios.

Santo Tomás resume esta doctrina diciendo que: 1) «el Entendimiento divino es mensurante, pero no medido» *(mensurans non mensuratus);* 2) «las cosas naturales son mensurantes (del entender humano) y medidas (por el Entender de Dios)» *(mensurans et mensurata);* 3) «nuestro entendimiento es medido y no mide» *(mensuratus, non mensurans)*[7].

3. La verdad en el entendimiento humano

La verdad del entender humano, o *verdad lógica, consiste en la adecuación del intelecto a las cosas, «adaequatio rei et intellectus»;* de modo que es verdad afirmar que «Pedro corre» si así sucede realmente, y es falso ese juicio si Pedro está quieto.

La *falsedad,* en sentido estricto, sólo se da en el entendimiento humano, como un defecto suyo, pues el ente en cuanto tal es siempre verdadero. Podría parecer ontológicamente falso lo que posee las condiciones para inducir al error –una moneda falsa, por ejemplo–; pero en sí misma, la moneda falsa es verdaderamente lo que es, y posee también las condiciones para ser rectamente entendida. Su «falsedad ontológica» es accidental, pues no está basada en su ser, sino en su semejanza con otra cosa.

El entendimiento humano se ordena de suyo a la verdad, pues la inteligencia tiene la capacidad de conocer las cosas como entes, lo que no pueden hacer los animales irracionales. *Pero la*

7. *Ibidem,* a.2.

adecuación entre la inteligencia y los entes tiene su fundamento último en el ser de una y otros. No es la simple conveniencia entre dos cosas parejas, situadas al mismo nivel (dos realidades de la misma especie: dos hombres, dos caballos); sino la que existe entre lo superior (el ser) y lo inferior (la inteligencia); la que hay entre una cosa y su representación o semejanza: entre la imagen reflejada en un espejo y el objeto que la produce, entre un sello y la huella que deja en la cera. El intelecto verdadero no se convierte físicamente en la cosa conocida; se adecúa operativamente a ella (accidentalmente) en cuanto participa de su ser de un modo que denominamos «intencional». Esta capacidad de adecuación procede del mismo *ser* de los entes conocidos –si no *fueran*, no podrían entenderse– y del *ser* del mismo intelecto –las cosas que no tienen entendimiento no conocen intelectualmente.

Por eso hay que afirmar que la ordenación del intelecto a la verdad, su apertura al ser, no es algo ajeno al ente, como un *a priori* del espíritu humano; sino algo que brota del ser, fundamento de la verdad.

Esta fundación de la verdad en el ser de las cosas pone en evidencia el desatino de quienes han pretendido –en todo tiempo y con justificaciones teóricas diversas– fundamentar la verdad en el simple *aparecer* de las cosas a la conciencia. En la antigüedad Aristóteles refutó vigorosamente esta impostura de los sofistas: «Porque nosotros pensemos –decía el Estagirita–que tú eres blanco, tú no eres verdaderamente blanco; más bien porque tú eres blanco, nosotros, que afirmamos esto, estamos en la verdad» *(Metafísica,* lib. IX, c.10, 1051b). Modernamente, Heidegger ha insistido en que la verdad es *apóphansis* (aparición), el «presentarse» de las cosas a la conciencia humana[8]. Algunos sectores de la filosofía analítica (por ejemplo, Strawson) hablan de *la verdad como redundancia:* la verdad queda reducida al sentido en que dos o más personas coinciden y sobre el que están de acuerdo de antemano[9].

8. Cfr. B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin,* P.U.F., París 1963.
9. Cfr. F. Inciarte, *El problema de la verdad,* en «Veritas et Sapientia», EUNSA, Pamplona 1975.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* q.1; S. *th.* I, q.16, a.1. ARISTÓTELES, *Metafísica, lib. VI y IX. J. GARCÍA LÓPEZ, Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad,* EUNSA, Pamplona 1967. M. GRABMANN, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin,* Aschendorff, Münster 1924. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad* (parte II: «La verdad de las cosas»), Rialp, Madrid 1974. G. SÖHNGEN,, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom «ens et verum convertuntur» als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation,* Aschendorffsche Verlagsbuch handlung, Münster 1930.

CAPÍTULO IV

EL BIEN

1. NATURALEZA DEL BIEN

El ente y el bien

En la vida ordinaria usamos constantemente la noción de bien. Llamamos buenas a las cosas que reportan alguna utilidad (un buen trabajo, un buen instrumento); y así decimos que algo es bueno para la salud, para el descanso, para tal o cual actividad. También designamos con este término a las cosas que están perfectamente acabadas, que gozan de perfección (por ejemplo, un buen cuadro, un buen poema). Hay bienes materiales, culturales, morales, científicos, etc.

¿Qué significamos con esta palabra *bien,* al aplicarla a cosas tan diversas? En último término queremos referirnos al ser de los entes, y a lo que conserva o mantiene su ser y su naturaleza: el bien es obrar, vivir, perfeccionarse... en una palabra, *ser.* Para cada ente, su bien consiste en ser según su naturaleza; por eso, *males* son aquellas privaciones que se oponen a su perfección natural: a ser, vivir, actuar, saber, etc. (enfermedades, muerte, ignorancia, pecado).

Por tanto, en una primera aproximación, podemos decir que *ente y bien se convierten* o equivalen *(ens et bonum convertuntur).* El bien no es una realidad distinta del ser de los entes: «todo lo que es, es bueno»[1]; de donde las cosas son buenas, precisamente

1. S. AGUSTÍN, *Confesiones,* lib.VII, 12.

en cuanto son: tienen tanto de bien, cuanto tienen de ser. El contenido intrínseco de valor o perfección de las cosas radica en su ser y esencia, y su *bonum* seguirá, por tanto, el curso del ser de cada ente: será un bien potencial, si su ser es potencial; un bien participado, si su ser es participado; o el Bien Sumo, si se trata del Ser absoluto (Dios). Todo ente, en cuanto que es ente, es bueno.

> Por eso, «la Esencia Divina es la misma bondad, lo cual no sucede en las demás cosas: pues Dios es bueno por su esencia, mientras que todas las demás cosas lo son por participación. Cada cosa es buena según lo que es su acto. Y como es propio de Dios que sea su ser, resulta que sólo El es su bondad»[2].

Lo bueno es el ente en cuanto apetecible

Ahora bien, ¿qué es lo que la bondad añade al ser? Llegaremos así a determinar con precisión la naturaleza del bien, el aspecto propio de esta noción, que está implícito en la noción de ente, pero que nuestro intelecto capta de modo expreso sólo con el concepto de *lo bueno.*

Bondad añade a ente la conveniencia a un apetito. La bondad expresa que la perfección de las cosas es apetecible, amable, susceptible de ser estimada por la capacidad que tienen algunas criaturas no sólo de advertir el ente (inteligibilidad), sino de apetecerlo o quererlo (apetibilidad). En otras palabras: el ente se dice bueno en cuanto es apetecible, así como se dice verdadero en cuanto es inteligible.

> «La razón de bien consiste en que algo es apetecible; por eso dice Aristóteles que el bien es lo que todas las cosas apetecen *(bonum est quod omnia appetunt).* Pero es evidente que cualquier cosa es apetecible en cuanto es perfecta, pues todas las cosas apetecen la perfección. Y algo es perfecto en la medida en que es en acto: de donde es manifiesto que algo es bueno en tanto que es ente, pues el ser es la actualidad de todas las cosas, como se ha visto más arriba. Es, pues, notorio que el bien y el ente se identifican realmente, con la diferencia de que el bien

2. TOMÁS DE AQUINO, *De divinis nominibus,* c. IV, lect. 1.

añade la razón de apetibilidad, que no se expresa en la noción de ente»[3].

Conviene observar que el bien de las cosas, su capacidad de suscitar amor, su valor intrínseco, depende de su ser, y no del querer humano. La bondad no es el deseo despertado en nosotros, sino la perfección que lo provoca. *Las cosas no son buenas porque las queremos, sino que las queremos en tanto que son buenas*[4]. Por eso las personas tienden a escoger los instrumentos más perfectos o que consideran más aptos para un determinado objetivo; y por eso las realidades más nobles –Dios, los seres espirituales– desencadenan un amor más intenso al ser conocidas. La bondad es algo objetivo, no depende de la opinión ni del querer de la mayoría: si el bien es «lo que todos apetecen», no es bueno por el hecho de que todos lo deseen, sino que precisamente es apetecido por las criaturas en cuanto es perfecto o es ente.

Al igual que sucede con la verdad, el bien añade así al ente una relación de razón respecto a una potencia apetitiva, que en último término es la voluntad (puesto que sólo la voluntad capta la razón formal de bien que hay en las cosas). Sin embargo, es distinta la relación de los bienes creados a la Voluntad de Dios y a la voluntad de la criatura (angélica o humana). Las criaturas quieren las cosas en la medida en que son buenas. En cambio, se puede decir que Dios no quiere las cosas simplemente porque son buenas (como subordinándose a algo superior), sino que, porque las quiere, las hace ser y ser buenas: el querer divino es fundamento de la bondad de las criaturas[5].

3. *Idem, Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, c.

4. Tomada al pie de la letra esta afirmación podría resultar falaz, porque si el ente se dice bueno por relación al apetito, en cierto sentido sería verdadero que «las cosas son buenas porque las queremos». En efecto, quitada la voluntad, desaparece la relación de apetecibilidad, pues algo sólo puede ser apetecible –y, por tanto, bueno– a condición de que haya alguien que pueda apetecerlo.

El sentido, pues, que tiene la afirmación que hemos hecho en el texto es el de subrayar la fundamentación ontológica del bien. Esta fundamentación desaparece en las éticas subjetivistas, donde queda anulada la trascendentalidad del bien. Este es el sentido preciso de las siguientes palabras de SPINOZA: «No nos movemos, queremos, apetecemos o deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetecemos y deseamos» *(Etica*, III, prop. 9, schol.).

5. Se comprende entonces que la eliminación de Dios conlleva necesariamente la supresión del bien, como reconoce con innegable sinceridad J.P. SARTRE: «No puede haber bien *a priori* porque no hay conciencia infinita y perfecta (Dios) para pensarlo; no está escrito en ningún lugar que el bien existe» *(L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, p. 35).

De todas maneras, esto no significa que el bien sea anterior al ser: si el Amor de Dios es previo al ser y a la bondad de las realidades creadas, esto es así porque el Amor divino es el mismo Ser Subsistente, la plenitud de perfecciones. Dios ama necesariamente su Ser perfectísimo, Bondad máxima; y por pura generosidad, por un exceso de amor, crea esas participaciones de su mismo Ser, que son las criaturas. Ama a las criaturas, y en consecuencia las hace buenas, en cuanto reflejan su Ser, en la medida en que su ser es una participación semejante al Ser de Dios.

2. BIEN Y PERFECCIÓN

Lo que contradistingue la noción de bien respecto a la de ente es –como acabamos de ver– el carácter de apetibilidad. A su vez, el fundamento de que algo sea apetecible es la perfección, pues todas las cosas apetecen lo perfecto.

Si la ecuación bien = perfección es de radical importancia para el tema que nos ocupa, es menester aclarar algo más la noción de perfección.

Concepto de perfección

Perfección es sinónimo de acto y, por eso, se dice que algo es perfecto en cuanto está en acto; es imperfecto, en cambio, en la medida en que está en potencia. Se llama *perfecto* a quien tiene perfección, a quien posee actualidad. Desde este punto de vista, cualquier ente, por el mero hecho de ostentar la actualidad de ser, es perfecto, tiene acto, y puede decirse en consecuencia que es bueno. También desde esta perspectiva se advierte fácilmente que el Acto puro –Dios– tiene que ser necesariamente Perfección Suprema, Bondad plena; todos los demás entes, en cambio, son buenos restrictivamente; son buenos y perfectos en el sentido de que *tienen* perfección, pero no en el sentido absoluto de *ser* la perfección sin limitación alguna. Y esto ocurre precisamente porque las criaturas, además de acto, tienen potencia.

Dando un paso más, podemos decir que lo perfecto no es simplemente lo que tiene acto, sino lo que tiene toda la actualidad que le corresponde según su naturaleza, es decir, aquello a lo que nada le falta según el modo de su perfección. En este sentido perfecto es lo completo, lo que tiene el acabamiento que puede tener según su naturaleza.

Partiendo de este concepto de *lo perfecto,* Aristóteles y Santo Tomás distinguen tres modos de ser perfecto. Algo puede ser *acabado* respecto a sus dimensiones *(quantitas continua),* en cuanto a su capacidad operativa *(quantitas virtutis),* y en relación a la consecución del fin *(consecutio finis).* En los tres casos el acabamiento tiene como punto de referencia lo que se debe tener por naturaleza. Por ejemplo: en el primer sentido es perfecta la rosa que tiene las proporciones naturalmente requeridas; en el segundo, el caballo que corre poderosamente; en el tercero, el hombre que ha alcanzado la sabiduría.

Además cabe un ulterior sentido de *lo perfecto* como lo perfectivo: una característica esencial de lo perfecto es la capacidad de comunicar la propia perfección a otros.

Los sentidos del bien

Teniendo en cuenta estos sentidos de perfección y la aludida ecuación entre lo bueno y lo perfecto, podemos establecer tres tipos de bondad:

a) *Algo es bueno en cuanto es,* según su constitución ontológica. Todo ente por el hecho de ser, tiene acto, posee un grado de perfección, es bueno. Este es el *bonum transcendentale.*

b) *Algo es bueno cuando ha alcanzado su fin.* Este es un sentido de bondad más pleno que el anterior. Llamamos *bueno* sin más determinaciones *(bonum simpliciter),* a lo que alcanza su fin; y bueno, sólo en cierto sentido *(secundum quid),* a lo que existe, por el mero hecho de ser (tipo a). Un corredor no es bueno por el simple hecho de correr, sino cuando corre *bien;* y corre bien cuando lo hace de tal modo que llega a la meta y vence la competición. En consecuencia, la misma ordenación al fin, el tender eficazmente a aquello que le perfecciona (correr bien, en nuestro caso), confiere al sujeto una cierta bondad. En este sentido se dice que una persona, por ejemplo, es buena cuando está en vías de alcanzar su fin último, aun cuando todavía no lo haya logrado: la adquisición de virtudes morales hace mejor al hombre porque lo encamina y acerca a Dios.

Santo Tomás afirma con frecuencia que sólo en Dios hay una perfecta coincidencia entre *ser* y *ser bueno,* pues su Perfección Suma no se ordena a ningún fin. En cambio, en las criaturas se produce como un desdoblamiento de estos aspectos: no es exactamente lo mismo *ser* y *ser bueno.* Con más precisión: de una

persona mala, por ejemplo, se afirma que es buena en ciertos aspectos *(secundum quid)*, en cuanto ente, pero que *simpliciter* es mala, porque no cumple su fin y vive desordenadamente. Estas consideraciones constituyen la base de la moral, que entronca con la metafísica precisamente a través de la noción de bien.

Hasta ahora venimos hablando de la perfección que conlleva la consecución de un fin exterior. Pero supone también acabamiento –como ya se vio– alcanzar la dimensión y vigor operativo debidos a la naturaleza *(quantitas continua* y *quantitas virtutis)*. Pero es fácil ver que estos modos de ser perfecto son reducibles a la consecución de un fin inmanente. En efecto, el fin inmanente del niño, atendiendo a su cantidad dimensiva, es llegar a tener el tamaño adulto y en este sentido es más perfecto un hombre que un niño. Lo mismo ocurre con la capacidad operativa –sea material o espiritual–, y así, por ejemplo, llamamos bueno al cirujano que posee la ciencia y destreza requeridas para el correcto desempeño de su oficio.

c) *Algo es bueno en cuanto difunde su perfección.* Hemos señalado que una característica esencial de lo perfecto es la capacidad de comunicar su perfección. El ente verdaderamente perfecto expande su bondad en la medida justamente en que es perfecto: «Igual que es mejor iluminar que sólo brillar, así también es más perfecto comunicar a los demás las verdades contempladas que simplemente contemplar»[6].

A este sentido corresponde el adagio *bonum est diffusivum sui:* el bien tiende a difundirse, a comunicarse. Pero obsérvese que esto ocurre sólo de modo necesario en las cosas materiales, mientras que libremente en las espirituales.

Y así Dios es máximamente bueno, también porque es la fuente de la que libremente procede toda la bondad que se halla esparcida por el universo creado. Y en un sentido secundario y dependiente de Dios, decimos que los hombres son buenos, cuando se preocupan eficazmente de la bondad de los demás.

En las criaturas, la comunicación de su bondad es la manera más alta de asemejarse a Dios. Refiriéndose a los vivientes, Aristóteles llega a decir que el modo más perfecto que tienen los animales de asimilarse a Dios es perpetuarse en su propia especie por la generación (cfr., por ejemplo, *De anima,* II, c.4, 415a 26 ss). En el caso de los hombres, el cénit de perfección es difundir su bondad espiritual: aquí la asimilación a Dios alcanza su ápice supremo.

6. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* II–II, q.188, a.6, c.

3. BIEN Y VALOR

En el lenguaje ordinario es frecuente hablar de valor no sólo en su más genuino sentido, el económico, sino también como término intercambiable con el de bien. Y así decimos que la amistad es un bien o un valor; o llamamos indistintamente buena o valiosa a una obra de arte. A este sentido alude, por ejemplo, Dante cuando llama a Dios «el primer e inefable valor»[7].

Modernamente el concepto de valor ha adquirido un sesgo peculiar en la llamada fenomenología de los valores. Max Scheler –su más eximio representante–, desde posiciones ajenas a la metafísica, pretende eliminar el bien como objeto de la ética para sustituirlo con el valor[8]. No corresponde tratar aquí este tema, que es genuinamente moral. Sólo hemos querido mencionarlo para subrayar la desvinculación que introduce entre el valor y el ser, de donde resulta quebrada la armonía tradicionalmente reconocida entre bien y valor.

En efecto, para Scheler el ser no es más que el puro hecho de existir, y desde este punto de vista acusa a la ética clásica de incoherencia: si para ésta el bien se identifica realmente con el ser, ¿por qué el hecho, la realidad de robar no es buena? Ha olvidado Scheler que el ser es perfección, no un mero hecho, y que la acción de robar, aunque es buena por el grado de entidad que tiene, es mala por faltarle la plenitud de ser (perfección) debida.

Instalado en este falso presupuesto, no le queda más remedio que desvincular el valor del ser. Así, considera los valores como algo de carácter ideal *y a priori,* es decir, independientes de toda experiencia.

* * * * *

Para completar este tema habría que emprender ahora el tratamiento del mal, como privación del bien, y el problema del *bien moral* (que es el bien de las criaturas libres en cuanto se rela-

7. *La Divina Comedia,* Paraíso, X, 3.
8. Cfr. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores,* traducción española, Revista de Occidente, Madrid 1941. Cfr. también el estudio crítico de O.N. DERISI sobre esta obra publicado en la colección «Crítica Filosófica», Emesa, Madrid 1979.

cionan con el último fin). Pero estas cuestiones se ven con detenimiento en Etica. En Metafísica corresponde más bien considerar cómo la bondad se reduce al ente, proporcionando así las bases sobre las que se asienta la doctrina moral.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* lib. I. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.,* I, qq.5 y 6; *De veritate,* q.21. SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* lib. VII. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus,* I, q.6, disp.6. A. KASTIL, *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas,* Akad. Wiss., Wien 1900. H. LUCKEY, *Die Bestimmung von «gut» und «böse» bei Thomas von Aquin,* Oncken, Kassel 1930. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad* (parte I: «La realidad y el bien»), Rialp, Madrid 1974.

CAPÍTULO V

LA BELLEZA

1. NATURALEZA DE LO BELLO

Denominamos bueno a un ente por su relación al apetito: en cuanto posee las características de lo perfecto y perfectible de otros; y por su adecuación a la inteligencia, en cuanto cognoscible, lo llamamos verdadero. Existe además una tercera conveniencia de la realidad con el alma: la verdad y la bondad de las cosas, al ser conocidas, causan agrado y deleite al que las contempla. A esa propiedad de los entes nos referimos al afirmar que algo es bello.

No es fácil definir la belleza. Santo Tomás la describe por sus efectos, diciendo que es *«hermoso aquello cuya contemplación agrada»*[1]. Se trata de una perfección trascendental, de algo que sigue al ser de los entes, y adquiere tantas formas distintas como varios y ricos son los grados y modos de ser. Y así, una es la belleza suprema de Dios, y otra la belleza finita de las criaturas. Y ya en el ámbito de lo creado, descubrimos diferentes niveles de hermosura, como también de unidad y bondad. Hay una belleza *inteligible,* propia de la vida espiritual, y una belleza *sensible,* de rango inferior. La belleza inteligible se vincula necesariamente con la verdad y la bondad moral; de ahí que la fealdad (privación de la belleza) sea propia del error, de la ignorancia, del vicio y de los pecados. Hay también una belleza *natural,* que procede de la naturaleza de las cosas; y una belleza *artificial,* que se encuentra

1. *Summa Theologiae,* I, q.5, a.4, c.

en las obras humanas en las que el hombre intenta plasmar algo bello (el objeto del arte, o de las *bellas artes,* es precisamente hacer cosas bellas).

La belleza de las cosas se percibe con las potencias cognoscitivas: con la sensibilidad (vista y oído especialmente), con la inteligencia, o con una conjunción de ambas; tiene relación, por tanto, con el conocimiento. Pero *la captación de lo bello añade al simple conocer el agrado o gusto que resulta de ese conocimiento:* posee belleza aquello cuya percepción sensible o intelectual resulta grata. La simple noticia de un hecho, narrado de forma desmañada, no genera el mismo placer que esa misma acción expuesta por un buen novelista o por un poeta avezado: la belleza agrega algo al mero conocer.

La belleza y el bien

Por eso, *cabe considerar la belleza como un tipo particular de bondad, pues responde a un cierto apetito, que se aquieta al contemplar lo bello.* Se trata de un bien específico, distinto de otros tipos de bienes: todo bien produce un gozo cuando se alcanza, pero las cosas que son bellas engendran un agrado especial *por el mero hecho de conocerlas.*

Supongamos una finca cuya ubicación es idónea para el cultivo de los cereales. Si un terrateniente con intereses en la agricultura la conoce, y los terrenos están en venta, se convierte en un fin para él: se despierta su interés por poseerla; y ese deseo no descansará hasta que, por medio de las gestiones oportunas, se haga con ese campo. Cabe también que esas mismas tierras las descubra otra persona, que se goce simplemente en contemplar la armonía de aquellos parajes, pero no tenga ningún interés en adquirirlos. El primero había captado su aspecto de fin, de bien, y por eso se puso en movimiento; el segundo percibe su aspecto de belleza, y de ahí que descanse al observarlo.

Con relación al *pulchrum* también interviene, pues, el apetito, del que procede el «gusto» o «agrado» peculiar del acto de apreciación estética; pero ese deleite depende de la contemplación, del conocimiento, y no de la posesión del objeto. Por eso no debe extrañar que Tomás de Aquino, al referirse al trascendental *pulchrum*, afirme que señala la conveniencia de los entes con «una cierta conjunción del entendimiento y la voluntad»: porque agrada (voluntad o apetitos) en cuanto se conoce (inteligencia o sentidos).

El fundamento de la belleza

Aunque la contemplación de lo hermoso lleve siempre aparejado un deleite, *la belleza no es el placer o el agrado, sino aquellas propiedades que hacen que su contemplación resulte grata.* «Preguntaré –escribe San Agustín– si las cosas son bellas porque deleitan o si agradan porque son hermosas. Y sin duda se me contestará que deleitan porque son bellas»[2]. Igual que la bondad no es un atributo que tenga su origen en la voluntad del que quiere, sino una perfección del objeto querido: las cosas seguirían siendo igualmente buenas o bellas aun cuando no existiesen hombres capaces de desearlas o de apreciarlas.

Como en el caso de la bondad y de la unidad, *los caracteres que hacen bello un objeto surgen, en último término, del ser de cada criatura.* Por eso Dios, que posee el Ser en toda su plenitud, es también la Belleza suprema y absoluta.

2. Belleza y perfección

Señalar, como acabamos de hacer, que el fundamento de la belleza es el ser, supone, como en el caso de los otros trascendentales, enunciar la convertibilidad o equivalencia entre el *pulchrum* y el *ens.* Pero, análogamente a como se ha hecho al tratar del *bonum,* es menester precisar. Las cosas son bellas en cuanto que son, porque por el simple hecho de ser tienen una cierta actualidad, gozan de alguna perfección. Este es un sentido fundamental de belleza, pero no es el único.

Llamamos a una cosa bella en sentido pleno (simpliciter) cuando posee toda la perfección requerida por su naturaleza. De este modo, decimos por ejemplo que una gacela es bella en la medida que tiene la armonía y perfección propias de su naturaleza *(pulchrum simpliciter),* y no simplemente por tener su *(pulchrum secundum quid)*[3]. Este sentido principal de la hermosura se revela

2. *De vera religione,* c.32.

3. Por no distinguir entre el *pulchrum simpliciter* y el *pulchrum secundum quid,* Nicolai Hartmann lleva a cabo una reducción del segundo al primero, negando por consiguiente la trascendentalidad de la belleza. En su *Estética* deja ver con claridad que lo bello no se convierte con lo bueno, con lo verdadero y, en definitiva, con el ente. Así, por ejemplo, para Hartmann las acciones –aunque obviamente tienen ser– no pueden calificarse como bellas, a no ser de modo metafórico, es decir, equívoco.

a través de unos caracteres que son los que producen inmediatamente el agrado estético. Santo Tomás enumera tres rasgos fundamentales:

1) En primer lugar, una cierta *armonía o proporción* del objeto en sí mismo y en relación a lo que le rodea; proporción que no excluye la variedad, que no es monotonía ni ausencia de matices. ¿Ejemplos? Desde la maravillosa disposición del universo en su conjunto, que hace reposar tanto a los sentidos como a la inteligencia, hasta la cadencia de un fragmento de música clásica o la armónica integración de un organismo vivo.

2) Otro de los constitutivos de lo bello es la *integridad o acabamiento* del objeto en relación con las perfecciones exigidas por su forma sustancial o sus formas accidentales. Un ente bello está acabado, no sólo en su sentido más estricto, sino también en el de ese toque final que hace de una realización más o menos correcta una lograda obra de arte.

3) Por fin, la *claridad,* referida tanto al ámbito de la materia como al del espíritu. Para el entendimiento, claridad quiere decir inteligibilidad, verdad, ser. Para la vista, luz, color, nitidez, limpieza. Para el oído, aquella disposición de los sonidos que hacen más agradable la audición.

Son tres características que revisten en cada caso modalidades diversas, pero que se hallan de un modo u otro presentes en todo lo que goza de belleza *simpliciter*[4].

> Todo lo dicho hasta aquí sobre la belleza constituye el fundamento objetivo de la Estética, que, siendo una ciencia distinta de la Metafísica, conecta con ella a través del *pulchrum simpliciter.* Por eso, todo lo que reúne las características esenciales (armonía, integridad, claridad) es objetivamente bello, aunque pueda no satisfacer a una determinada sensibilidad estética.

3. Los grados de la belleza

La belleza divina, única y simplicísima, se refleja en las criaturas de modos dispares. La participación en el ser hace que tam-

4. Hemos adoptado esta terminología de *pulchrum simpliciter* y *pulchrum secundum quid* por analogía con la que Santo Tomás utiliza con respecto al *bonum.* La utilizamos por razones de claridad y porque –aunque Tomás de Aquino no la use– responde en lo esencial a su pensamiento.

bién la belleza de los entes finitos sea limitada, que ninguno de ellos posea toda la hermosura, sino sólo la que compete al modo peculiar de ser determinado por su forma. A continuación nos referiremos a las dos grandes regiones del universo creado –la del mundo espiritual y la de los entes compuestos de materia– para analizar cómo se despliega en cada una de ellas la hermosura:

a) *Las sustancias espirituales, que no tienen su forma sustancial limitada por ninguna materia, poseen toda la belleza que corresponde a su grado y modo de ser.* En la misma medida en que un ángel *es*, es bueno y bello. Y así, los espíritus puros se gradúan en una escala de hermosura que es reflejo fiel de la jerarquía de sus grados de entidad. Esto por lo que se refiere al *pulchrum* trascendental o belleza *secundum quid.*

En cuanto al *pulchrum simpliciter* conviene tener en cuenta lo siguiente. Como esta bondad se sustenta en la plenitud de perfección debida a la naturaleza, hay que afirmar que cualquier ángel, desde el punto de vista de los fines inmanentes, la posee necesariamente en grado pleno, pues cada uno agota su especie, tiene todas las perfecciones *(quantitas virtutis)* correspondientes a su naturaleza. Para el ángel este *pulchrum simpliciter* se identifica con su belleza *secundum quid.*

Si atendemos, en cambio, a los fines trascendentales, su consecución depende de las operaciones libres. Por tanto, ésta es la auténtica belleza *simpliciter* del ángel, pues la anterior se reduce a la *secundum quid.* Las características propias de la belleza *simpliciter* (armonía, integridad, claridad) sólo pueden perderse, en el ángel, por el pecado, en cuanto libre apartamiento del fin.

b) *En la esfera de los entes compuestos de materia, la belleza se presenta con mayor fraccionamiento y dispersión,* debido a que cada ente, por la limitación de la materia, no puede agotar, desde ningún punto de vista, todas las perfecciones de su especie.

Ningún ente material manifiesta la belleza en toda su extensión, ni siquiera la de su género o especie, pues en los diversos individuos la forma sustancial se encuentra realizada de modos varios, con accidentes más o menos perfectos y adecuados a su naturaleza. Ese individuo, además, difícilmente será hermoso en todos sus aspectos: un caballo puede producir asombro por su figura esbelta y por su armonía al correr o saltar, y dejar que desear en cuanto al color; una composición musical puede tener una melodía muy sugestiva, pero una orquestación menos lograda.

Al igual que en las sustancias espirituales, hay en los entes materiales una gradación de belleza *secundum quid* correspondiente a su grado de entidad. Desde este punto de vista, las especies más perfectas son las más bellas. Pero atendiendo a la belleza en su sentido más pleno *(pulchrum simpliciter)*, un individuo de una especie inferior puede ser más bello que el de una superior, como una rosa perfecta posee una hermosura mayor que un caballo deforme.

Todo esto en lo que se refiere a los fines inmanentes a los individuos. Sin embargo, *el cénit de belleza se mide respecto a la consecución del fin trascendente,* porque es aquí donde también se halla el culmen de perfección. El hombre, por no ser una criatura puramente material, está dotado de libertad, y es tarea que cae bajo su propio dominio alcanzar o no su fin último trascendente (Dios). De este modo, el grado de belleza más alto que objetivamente puede lograr el hombre es el que se desprende de su libre ordenación a Dios. La belleza corporal queda, en comparación con ésta, en un segundo plano. Se entiende así, finalmente, por qué se habla de la fealdad del pecado, incomparablemente mayor a cualquier contrahechura física: el libre apartamiento del fin supone la más grave desarmonía que puede introducirse en el universo, la más acusada dispersión, el más notorio entenebrecimiento.

4. La percepción humana de la belleza

Aunque todas las cosas son buenas en sí mismas, algunas resultan dañinas para el hombre; por ejemplo, las sustancias venenosas. Lo mismo sucede con la belleza: todas las criaturas tienen su propia hermosura, mayor o menor según su perfección; *pero para que al hombre le agrade la belleza de las cosas debe existir una cierta proporción entre sus potencias cognoscitivas y la hermosura que capta.* Es precisamente esa adecuación, esa conveniencia con el objeto, lo que, al hacer más adecuado y fácil su conocimiento, causa deleite: nuestras facultades, creadas por Dios para conocer el ser, se gozan en la contemplación de lo que es perfecto.

La necesidad de esta proporción proviene sobre todo de nuestra naturaleza corporal y del conocimiento sensible. Así se explica, por ejemplo, que haya aspectos de la belleza que «exceden» a algunos hombres: como hay también verdades opacas para ciertas inteligencias. Se explica también que a veces se exija una

cierta «educación estética», sin la que es difícil percibir la belleza de algunas manifestaciones artísticas.

Todo esto no hace sino confirmar que la belleza es un atributo de las cosas. Aunque a veces en el terreno artístico parezca predominar la subjetividad humana (especialmente en la época contemporánea), la hermosura de un objeto no depende de lo que «a cada uno le guste», de lo que cualquiera considere como bello. Si así fuera, no tendría ningún sentido hablar de belleza y fealdad. La experiencia ordinaria y la experiencia artística ponen de manifiesto que la *belleza natural, e incluso también la que procede del obrar humano, es trascendente al hombre,* y que se basa en la naturaleza de las cosas. Por eso un individuo puede tener desordenado su gusto artístico, su capacidad de apreciar o de componer lo bello.

No corresponde a la Metafísica, sino a las teorías estéticas y artísticas, determinar el modo cómo el hombre puede plasmar la belleza en sus creaciones. Tampoco le toca resolver la cuestión de la defectibilidad humana para advertir lo bello. Se trata de un problema reservado a la Psicología y a la Estética. Basten por eso algunas indicaciones orientativas:

a) Como la belleza que se percibe es compuesta, el sujeto puede prestar más atención a unas manifestaciones o a otras; o, deslumbrado por un aspecto parcial y periférico, sobrevalorar excesivamente o perder de vista el valor real de belleza del conjunto. Por ejemplo, la claridad de presentación, la riqueza de imágenes o el ritmo del discurso, a veces llevan a admirar –y a considerar como bella también en su aspecto inteligible– una doctrina errónea.

b) Además, los hábitos adquiridos hacen que las potencias encuentren más proporcionados unos objetos que otros; y así, la educación hace a unas personas más aptas para aprehender ciertas facetas de lo bello, como también hay quienes advierten con mayor facilidad las verdades matemáticas o el valor de determinados actos de virtud. Estos mismos hábitos explican el fenómeno de la sucesión de modas artísticas.

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN, *Hippias Mayor; Fedro.* S. ALBERTO MAGNO, *Summa de bono.* TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, q.5, a.4; *De divinis nominibus,* cap.4. E. DE BRUYNE, *Estudios de estética medieval,* Gredos, Madrid 1959. E. GILSON, *Les arts du beau,* Vrin, París 1963. G. PÖLTNER, *Schönheit,* Herder, Wien 1978.

TERCERA PARTE

LA CAUSALIDAD

CAPÍTULO I

EL CONOCIMIENTO DE LA CAUSALIDAD REAL

Después del estudio de la estructura del ente y de sus aspectos trascendentales, es preciso afrontar la causalidad: una visión de las cosas, no ya en cuanto son en sí mismas, sino en cuanto influyen en el ser de otras. Se abre así una nueva faceta de la Metafísica, que considera la dinámica en el ámbito del ser, el influjo mutuo que ejercen unos entes sobre otros por medio de la causalidad. Por tener ser, las cosas están capacitadas para obrar, para comunicar sus perfecciones y producir nuevas cosas. El estudio de la causalidad en sus cuatro aspectos –causa material, formal, eficiente y final– aporta una visión del orden del mundo y de su unidad interna, que se completa con el conocimiento de la Causa última del universo y de su relación con las causas segundas. Se concluye entonces el camino metafísico: al contemplar cómo las criaturas, que salieron de Dios, sostenidas y acompañadas por Dios a cada paso, cumplen su destino de retorno a El.

1. LA EXPERIENCIA DE LA CAUSALIDAD

Las nociones de causa y efecto se incluyen entre aquéllas a las que el pensamiento humano apela con mayor frecuencia. En la vida ordinaria nos encontramos de continuo con diversas modalidades de actividad y pasividad: la piedra cae sobre el lago y origina en él un conjunto de ondas concéntricas, el sol calienta los cuerpos que ilumina, el hombre produce un sinnúmero de objetos artificiales.

La vida práctica, así como la actividad científica, reposan sobre el convencimiento de que existen relaciones de dependencia efectiva entre las cosas. Históricamente, cuando algunos filósofos –forzando la experiencia más palmaria– han pretendido reducir el influjo causal a una mera sucesión cronológica de fenómenos, se ha terminado por declarar la imposibilidad del conocimiento científico[1]. En efecto, si la ciencia es el conocimiento cierto por causas, negada la causalidad, necesariamente se cae en alguna forma de escepticismo.

Sin necesidad de recurrir a experimentos peculiares, nuestra vida está llena de experiencias en las que la causalidad se pone de manifiesto:

– *experiencia externa:* observamos, por ejemplo, la influencia mutua entre los objetos exteriores a nosotros, influjo que distinguimos perfectamente de la mera contigüidad temporal: nadie sostiene que el tres sea causa del cuatro, aunque siempre se encuentran uno detrás de otro en cualquier sucesión numérica. Tampoco se afirma que la noche cause el día, ni la primavera el verano, a pesar del uniforme subseguirse de las horas y de las estaciones; sabemos, en cambio, que el auténtico origen causal de estas secuencias es el movimiento periódico de los astros;

– *experiencia interna:* cada uno advierte también que es causa de sus propios actos (por ejemplo, mover una mano, caminar o seguir en pie), y experimenta el efectivo poder de voluntad sobre las demás potencias interiores: cuando *queremos,* recordamos acciones pretéritas, o encadenamos un conjunto de razonamientos;

– *experiencia interno-externa:* por fin, somos conscientes de nuestra actividad causal sobre el exterior y del influjo que las cosas que nos rodean ejercen sobre nosotros: somos capaces de modelar un cuerpo, de instruir a otras personas, de moverlas con

1. Aunque en el escepticismo pirrónico el concepto de causalidad queda en entredicho, sólo con el nominalismo –Nicolás de Autrecourt, especialmente– se llega a una explícita negación del principio de causalidad. Sin embargo, es Hume el que ha pasado a la historia como el adalid de los negadores de la causalidad. Hablando en rigor no niega la posibilidad objetiva de las causas, sino simplemente la posibilidad de conocerlas. Por eso, él mismo no duda en aceptar como válida la fórmula «todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia» *(Treatise on Human Nature,* I, III, sect. 3). Sin embargo, esta proposición resulta para él inverificable. Los hombres tienen la persuasión *(belief)* de que existe, y el porqué de tal creencia creen encontrarlo en la observación renovada de la sucesión de dos fenómenos. Desde esta posición, la imposibilidad de la ciencia es inevitable.

nuestro ejemplo; el fuego quema la mano que se acerca a la llama, la cultura ambiental influye en nuestras ideas, etc.

Los ejemplos aducidos hasta aquí se refieren sobre todo a la causalidad eficiente, que es a la que en el lenguaje ordinario se reserva principalmente el nombre de «causa». Con todo, advertimos también otras formas de ser causa (entendiendo por causa «aquello que de algún modo influye en el ser de algo»): por ejemplo, en nuestros actos libres, además de la causalidad eficiente, poseemos una experiencia privilegiada de la causa final: obramos siempre por un motivo u otro, que es el que nos hace poner en movimiento nuestras facultades. Por último, la causalidad de la materia y la forma nos es también patente en multitud de cosas que son resultado de la conjunción de ambos principios (el hombre es por la unión de su cuerpo y su alma, una estatua resulta de la figura esculpida en la piedra, etc.).

Naturaleza de nuestra experiencia de la causalidad

La existencia de la causalidad en el mundo es una verdad evidente *(per se nota)* que no hay que demostrar, sino más bien estudiarla y tratar de examinar su fundamento. Este fundamento es el ente, que *es,* y por eso puede *causar*[2].

Para entender la causalidad en general, antes es preciso tener un conocimiento de algunos entes, pues la causalidad es un proceso que parte de ciertas cosas (que llamamos *causas)* y afecta a otras (que llamamos *efectos).* En algunos casos, advertimos antes ciertos efectos que se producen en determinadas substancias (por ejemplo, una enfermedad) y entonces procedemos al conocimiento de sus causas propias y adecuadas (según el mismo ejemplo: un virus). Por tanto, la cuestión fundamental de la metafísica es la del ente, y el problema de la causalidad se reconduce así al problema del ente.

Percibir la causalidad, de todos modos, no significa comprenderla exhaustivamente; conocemos que hay causas y qué significa causar, pero no por eso tenemos una ciencia perfecta de la causa. Ocurre aquí algo parecido a lo que sucede con el ser de las

2. En las antípodas de esta concepción se encuentra el pensamiento de Kant, que, partiendo de Hume, afirma que la causalidad es «el principio de producción, es decir, de sucesión en el tiempo» *(Crítica de la razón pura,* A 189, B 232-33). En Kant la causalidad deja de ser algo real y pasa a ser «un concepto puro radicado en el entendimiento» *(Ibidem,* A 189, B 234).

cosas, en el que la causalidad se funda: se trata de una realidad profunda, y la imperfección de nuestro entendimiento impide agotar su inteligibilidad.

2. El principio de causalidad

Al entender la causalidad no aprehendemos aisladamente las nociones de causa y efecto, sino en su mutua e inseparable vinculación. Ambas se requieren recíprocamente, hasta el punto de que ni siquiera pueden entenderse una sin la otra: lo que es causa, es causa de algo, y ese efecto entraña con necesidad un origen causal.

> Desde el punto de vista ontológico, en cambio, aunque siempre hay relación real de los efectos a sus causas –relación de dependencia–, la relación de la causa al efecto puede ser de razón: cuando la causa no experimenta ningún cambio ni adquiere ninguna perfección al producir su efecto –por ejemplo, Dios con relación al mundo–, evidentemente la causa *no es relativa* al efecto.

La dependencia causa-efecto entre las cosas se expresa en universal de múltiples maneras, conocidas bajo el apelativo de *principio de causalidad.* Conviene aclarar que nos referimos aquí sólo a la causalidad eficiente, que en cierto sentido es la más radical. Las causas material y formal, como veremos, se fundamentan en la causa eficiente, que siempre es *trascendente* al ente causado; en cuanto a la causa final, va íntimamente unida a la causa agente (o eficiente), y de ella trataremos con detalle más adelante.

Algunas formulaciones del principio de causalidad

Algunas de estas fórmulas son más universales, en tanto que otras abarcan sólo un ámbito más reducido del ser creado; pero todas expresan la exigencia primordial de que, en su propio orden, todo efecto requiere un fundamento causal[3]:

3. Decir sin más que «todo efecto requiere una causa» es formular una tautología, porque la noción de efecto incluye necesariamente la de causa. Por tanto, se está diciendo: «lo causado es causado».

– *todo lo que empieza tiene una causa:* puede aplicarse este principio a cualquier perfección de los entes que tenga un inicio temporal, ya que es notorio que lo que no posee un determinado acto no es capaz de dárselo a sí mismo, sino que requiere el influjo de otro que ya goce de él: lo que no es rojo, por ejemplo, empezará a serlo cuando alguna potencia activa apta para enrojecerlo le comunique esa perfección. (Esa potencia activa puede ser algo exterior al sujeto –como la brocha del pintor–, o interno –como el flujo sanguíneo de la persona que se sonroja–, pero *siempre distinto* de la potencia pasiva a la que confiere su actualidad).

De modo aún más radical, este principio tiene vigencia en el caso de que algo empiece a *ser* de modo absoluto, en cuanto a su ser sustancial; en este ámbito, es todavía más patente que «todo lo que no siempre fue, si comienza a ser, necesita algo que sea *causa de su ser*»[4].

> Esta formulación del principio de causalidad no es la más universal y absoluta de las que pueden encontrarse, ya que si el mundo fuese eterno –lo que desde el punto de vista filosófico no es contradictorio, aunque por fe sepamos que no sucede así–, no por eso dejaría de ser causado, a pesar de no tener inicio temporal: su precariedad, su finitud y limitación en el ser seguirían exigiendo una Causa (aunque fuese *ab aeterno);*

– *todo lo que es movido, es movido por otro.* Históricamente es ésta la primera formulación del principio de causalidad. Su autor es Aristóteles, que lo enuncia en *Phys.* VII, c. 1, 241b 24. En general, puede denominarse movimiento a todo paso de potencia a acto, de un cierto no ser al ser; en consecuencia, la fuerza probativa de esta fórmula se resuelve en la irreductibilidad absoluta entre la potencia y el acto, y en la imposibilidad de que lo que está en potencia se dé el acto a sí mismo. La aplicación rigurosa de este principio llevó a Aristóteles a descubrir la existencia de un Primer motor, Acto Puro, causa primera y radical del movimiento de los móviles;

– *todo lo contingente necesita una causa.* En sentido amplio, se llama contingente a lo que puede comportarse de otro modo en algún aspecto determinado (como, por ejemplo, es contingente el obrar que no siempre alcanza su objetivo, una perfección no exigida por la esencia, etc.); referido al ser, es contingente

4. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae,* c. 7.

lo que tiene en sí mismo la potencia de dejar de ser: y esto sólo acontece a las criaturas materiales, corruptibles por estar compuestas de materia y forma. Como de por sí lo contingente puede ser o no ser, si de hecho *es,* postula una causa de su ser en acto; si a su vez esta causa fuera contingente, remitiría a otra; y así sucesivamente, hasta llegar a un ser absolutamente necesario. Es éste, en síntesis, el procedimiento que sigue Santo Tomás en su tercera vía, que conduce a Dios como ser necesario;

– *todo lo que conviene a algo y no es de su esencia, le pertenece por alguna causa*[5]. En todos los entes se advierten una serie de perfecciones que dependen de su naturaleza: el hombre es naturalmente inteligente, tiene unas determinadas proporciones corporales, etc. Puesto que le corresponden por naturaleza, no podemos buscar una causa de estas perfecciones más allá de su propia esencia. Estas perfecciones pueden darse gradualmente –los hombres son más o menos inteligentes– sin que por eso haya que remitirse a una causa extrínseca.

Sin embargo, las perfecciones que no convienen a algo sólo por su esencia, tienen que ser causadas por un agente distinto de él. La ciencia poseída, aunque depende en parte de la naturaleza, postula necesariamente un agente externo que la cause (un maestro, libros, etc.).

Esta formulación del principio de causalidad, aplicada al ser, reviste una gran importancia, hasta el punto de poderse considerar la formulación más perfecta –por ser la más universal– de este principio. En efecto, todos los entes convienen en el ser, que no pertenece a su esencia y que, por tanto, exige una causa realmente distinta. No pertenece a su esencia porque ésta es principio de diversidad: las cosas son del modo que son justamente por su esencia. Sin embargo, el ser es principio de unidad: todos los entes comunican en el ser, pues todos *son,* independientemente de su modalidad esencial. Se ve con claridad que el ser como perfección que tienen en común todos los entes exige una causa exterior, pues no puede provenir de la esencia diversificante.

Recuérdese, además, que el ser se da en grados según una jerarquía de perfección ontológica. La finitud y multiplicidad de los entes evidencia que cada uno de ellos no tienen el ser en plenitud, sino sólo en parte, participadamente. Esta posesión participada del ser remite necesariamente a una causa que sea subsistente, o

5. *Idem, Summa contra gentiles,* I, 22.

ser por esencia. Este es el fundamento último de la cuarta vía de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios[6].

Sin embargo, la noción de participación no exige necesariamente la de causalidad, por lo que la fórmula «todo lo que es por participación es causado por lo que es por esencia» resulta inconveniente. Es patente que un trozo de oro tiene un determinado grado de amarillo que,en ningún caso, puede ser causado por una plenitud de amarillo subsistente. La participación demanda una exigencia causal sólo en el caso del ser o de las perfecciones trascendentales que con él se convierten. Por esto, sí puede aceptarse como formulación del principio de causalidad la siguiente proposición: «todo lo que tiene el ser por participación es causado por lo que es por esencia». Hemos visto que todos los entes cuyo ser no pertenece a su esencia lo tienen recibido de otro. Si no lo tienen por esencia no lo tienen en sentido pleno, sino participadamente. De donde esa posesión parcial remite no sólo a una causa extrínseca, sino precisamente a una causa que tenga el ser por esencia, pues si lo tuviera por participación remitiría a su vez al ente que es puro ser subsistente.

De las formulaciones indicadas sobre el principio de causalidad se desprende que *nada puede ser causa de sí mismo,* pues se produciría en el ser para llegar a ser, lo que implica que sería y no sería a la vez, atentando contra el principio de contradicción. Por eso, al conocer que una cosa es limitada,inmediatamente inferimos que es causada, y causada por un principio *trascendente* a ella misma. Es esencial que el principio de causalidad (agente) nos conduzca de un ente a otro (el efecto tiene sus perfecciones *ab alio,* recibidas de otro).

Por otra parte, del principio de causalidad se desprende también un importante corolario: *ninguna causa puede producir un efecto superior a sí misma* (o como se dice vulgarmente: «lo menos no da lo más»; «nada da lo que no tiene»). Pues la causa se exige precisamente para explicar el origen de una perfección que un ente tiene y que no puede haberse otorgado a sí mismo. Si, por el contrario, la supuesta causa no tuviera la perfección que observamos en el efecto, ya no sería verdadera causa: el resultado nuevo vendría simplemente de la nada, y *de la nada, nada*

6. Cfr. L. ELDERS y otros, *Quinque sunt viae,* P. Acad. S.Tommaso, Roma 1980.

procede. Esta verdad se opone diametralmente a la orientación de la filosofía materialista, que pone a la materia (ínfima causa) como principio causal del universo y de todas sus perfecciones.

Alcance del principio de causalidad

El *principio de causalidad* es, evidentemente, posterior al primer principio de la metafísica (no contradicción). Ya hemos visto que las nociones de causa y efecto incluyen la de ente; sin embargo, *la noción de ente en cuanto ente no implica ni ser causado ni causar.*

«El ser causado por otro no compete al ente en cuanto tal, pues de lo contrario todos los entes serían causados»[7], y sabemos que Dios –Ser por esencia– es incausado. Además, la creación, acto causal primero del que depende todo el universo, no conviene a Dios de modo necesario, sino que es fruto de una libre elección divina. Sin esa voluntad creadora de Dios no habría causas ni efectos, pero sí habría ser, el de Dios, que es infinito y contiene de modo infinitamente eminente las perfecciones de todo lo creado.

A la criatura no le compete ser efecto en cuanto es ente, sino más bien en la medida en que no es plenamente ente, por tener un ser defectuoso, finito y limitado. La plenitud del ser –Dios– se opone de modo radical al ser causado, pues lo que es efecto se constituye por fuerza en algo imperfecto y deficiente. Por tanto, aunque el ente en cuanto tal no comporte ser causado, el ente finito sí que lo exige: «aunque la relación a una causa no entre en la definición del ente que es causado (en cuanto ente), se sigue sin embargo, de su propia naturaleza (en cuanto es limitado): pues, precisamente del hecho de que algo sea ente por participación, se deriva que es causado por otro. De donde tal tipo de ente no puede darse sino como causado, como tampoco puede existir un hombre que no sea capaz de reír»[8].

El principio de causalidad no se *deduce* de la noción de ente, sino que se descubre inductivamente a medida que nuestra experiencia advierte la limitación y la finitud de cualquier efecto. Bajo este prisma, conforme notamos la imperfección constitutiva de todo lo creado, la causalidad se convierte en el camino

7. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, 52.
8. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Thelogiae*, I, q.44, a.1, ad 1.

natural para acceder al conocimiento de Dios, como Causa Primera y Perfección Absoluta.

Las *cinco vías* que Santo Tomás propone para demostrar la existencia de Dios parten de la experiencia de la causalidad, que es sin duda uno de los medios más seguros para cumplir el deber natural e inexcusable que todas las criaturas racionales tienen de conocer a Dios.

> El haber independizado la causalidad de la experiencia, considerándola como un principio *a priori* que compete al ente en cuanto tal, ha conducido a algunos filósofos racionalistas a aplicar indiscriminadamente el principio de causalidad a las criaturas y al Creador, concibiendo a Dios como Causa de sí mismo *(Causa sui)*[9] y no como lo Incausado. Partiendo de los mismos presupuestos, otros autores (Hegel, por ejemplo) han terminado por subordinar la Causa Primera a sus efectos, Dios a las criaturas, al afirmar que Dios no sería Dios si no produjera el mundo.

BIBLIOGRAFÍA*

ARISTÓTELES, *Física,* lib. I y II; *Metafísica,* lib. I, IV y V. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II physic.,* lect. 5-6 y 10-11; *In I metaph.,* lect. 4; V, lect. 1-4; *De potentia,* qq. 1 y 3-5; *De principiis naturae.* JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus,* Phil. natur., p. I, qq. 10-13. R. LAVERDIÈRE, *Le principe de causalité,* Vrin, París 1969. A. MICHOTTE, *La perception de la causalité,* Publ. Univ. Louvain, Louvain 1954.

9. El equívoco racionalista, en este tema, es la identificación entre causa y *ratio:* «a cualquier realidad hay que asignarle una causa, o sea, una razón» (Spinoza, *Ethica,* I, prop. 11, aliter). Aplicando esto a Dios, Descartes piensa que como Dios es *ens a se* debe ser *causa sui,* porque igual que Dios se explica desde sí mismo *(ratio sui)* se causa desde sí mismo *(causa sui).* Spinoza, en esencia, sostiene lo mismo: «por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica su existencia» *(Ethica,* I, def. 1). Spinoza viene a decir que la esencia divina es un *prius* que conlleva la existencia. Por tanto, Dios no sólo es un *ens a se,* sino que se causa a sí mismo.

* Los textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás sirven como bibliografía para todos los capítulos que siguen en torno a la causalidad.

CAPÍTULO II

NATURALEZA Y GENEROS DE CAUSAS

1. LA NOCIÓN DE CAUSA

La causa podría definirse como *aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de algún modo de sí*[1].

Entre las notas que caracterizan la noción de causa y efecto se encuentran las siguientes:

– *dependencia efectiva en el ser:* es como la contrapartida del influjo real de la causa en el efecto. Una causa es causa, justamente en la medida en que sin ella no puede comenzar a ser, o subsistir, el efecto. Una casa, por ejemplo, no podría mantenerse en pie sin los materiales que la integran y sin una disposición adecuada de esos elementos; pero tampoco existiría actualmente la casa sin el trabajo de las personas que la han construido, aunque ese trabajo haya influido, más que en el ser actual, en el hacerse del edificio. Esta doble manera de influir en el efecto permite definir la causa como todo aquello de lo que la cosa depende según su ser o su hacerse;

1. En ambientes neopositivistas o próximos a ellos, se ha pretendido negar la noción de causa para sustituirla por la de función, susceptible de ser matematizada. Como afirma B. RUSSEL, «no hay ninguna duda de que el motivo por el que la vieja «ley de causalidad» ha continuado ocupando los libros de los filósofos es simplemente por el hecho de que la idea de función no es familiar a la mayor parte de ellos» *(Mysticisme and Logic*, Londres 1918, p. 194). Esta posición adolece del defecto característico de todo el neopositivismo: la negación de la metafísica en favor de la lógica formal.

– *distinción real de la causa y el efecto:* esto es evidente, pues la dependencia real entre dos cosas entraña necesariamente su efectiva distinción;

– *prioridad de la causa sobre el efecto:* toda causa es anterior a su efecto *según un orden de naturaleza,* en cuanto aquella perfección que la causa otorga o produce en el efecto tiene que encontrarse de algún modo *«antes»* en la causa. En muchos casos, esta prioridad de naturaleza supone también una anterioridad temporal: los padres son antes que los hijos, y el escultor antes que la estatua. En cuanto a la misma acción causal, el efecto y su causa son correlativos y simultáneos: la causa es causa cuando está causando; el efecto, en el momento de ser causado.

2. Causa, principio, condición y ocasión

Lo más constitutivo de la noción de causa es su positivo influjo en el ser del efecto y la correlativa dependencia de éste con respecto a ella. Esto es lo que distingue a la causa de otras realidades en cierto modo afines, que no siempre tienen, sin embargo, una influencia positiva sobre el efecto, como son el principio, la condición y la ocasión.

a) *El principio: es aquello de lo que algo procede de cualquier modo.* Por tanto, toda causa es principio, pero no todo principio es causa. El principio expresa inicio u orden sin incluir un influjo positivo en el ser de lo procedido. En este contexto, el punto debe considerarse principio de la línea, las primeras palabras de un discurso son el inicio del resto de la peroración, y el abanderado, el que da comienzo a la comitiva militar, pero ninguno de los tres es causa de lo que le sigue.

> La causa es, pues, un tipo de principio, ya que añade a éste el carácter de dependencia de lo efectuado en relación a su origen. Enseña la Teología que en el seno de la Trinidad se dan relaciones de procedencia sin que haya propiamente causalidad: aunque el Hijo procede del Padre, no cabe afirmar que «dependa» de El, pues eso supondría una imperfección en el Ser del Verbo; por eso el Padre es Principio del Hijo, y ambos del Espíritu Santo, pero no puede sostenerse que sean Causa.

Junto a este género de principios, que podrían denominarse positivos, existe un principio negativo, que es la *privación:* la

ausencia de una perfección determinada puede considerarse principio de adquisición del nuevo acto. Al hablar de los principios de las realidades corpóreas, Santo Tomás connumera a la privación junto con la materia y la forma, precisando que estas dos son causa, y aquélla es sólo principio.

b) *La condición: es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad:* algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa; la condición en cuanto tal no posee causalidad[2]. La existencia de adecuadas condiciones climáticas, por ejemplo, es condición para que se desarrolle una prueba deportiva, pero no es su causa.

Hay condiciones necesarias, pero no suficientes (para estudiar una carrera, por ejemplo, es necesario inscribirse en una Universidad); otras necesarias y suficientes (para ir al Cielo, es necesario morir en estado de gracia). Las condiciones necesarias se suelen llamar *sine qua non:* de lo contrario, son simplemente favorables, convenientes, pero no imprescindibles (por ejemplo, para aprobar una asignatura, es útil la lectura de tal libro).

c) *La ocasión es aquello cuya presencia favorece la acción de la causa:* es como una situación ventajosa para el ejercicio de la causalidad, pero no imprescindible para que ésta se lleve a cabo: un día soleado es una buena ocasión para dar un paseo, pero no es su causa, y ni siquiera un requisito indispensable; una mala amistad puede ser ocasión para una conducta moral desviada, pero la causa de ese mal comportamiento es siempre la voluntad.

Si bien la distinción entre la causa y estas otras realidades afines es clara, a lo largo de la historia de la filosofía se las ha intercambiado indebidamente entre sí: algunos filósofos, por ejemplo, han reducido todo el influjo recíproco de las criaturas a una mera ocasión para que actuase Dios, única causa real según estos sistemas (ocasionalismo)[3]; otros han interpretado las relaciones de sucesión como si fueran de causalidad, aplicando

2. A finales del siglo XIX y principios del XX, en los ambientes ligados al empirio-criticismo (MACH, AVENARIUS) se elaboró una concepción «condicionista» del mundo: la noción de causa quedó reductivamente asimilada a la de condición. Según MAX VERWORN, uno de sus más característicos representantes, todo proceso se determina *unívocamente* por la totalidad de sus condiciones, excluyendo toda referencia causal. Cfr. *Kausale und konditionale Weltanschauung*, Bonn 1912.

3. El *ocasionalismo*, como modo peculiar de interpretar la causalidad, surge por primera vez en algunos sectores de la teología musulmana. ALGÀZEL niega que pueda explicarse racionalmente el nexo causal. Y esto por una razón de fondo: si

el axioma *post hoc, ergo propter hoc* (sucede *después* de esto, *luego* sucede *por* esto), y dando así lugar a los diversos géneros de historicismo (Hegel, Comte, Marx).

3. Los tipos principales de causa

Si el rasgo distintivo de la causalidad es la dependencia en el ser, *pueden considerarse tantas especies de causas como maneras diversas de subordinación real.*

En primer lugar, puede observarse una dependencia del efecto en relación a sus principios *intrínsecos* constitutivos: si un objeto pierde la materia de que está hecho, o la forma plasmada en dicha materia, deja de ser lo que era: y así, el ser de una estatua depende del material del que está hecha y de la forma que la configura. Aparecen así dos géneros de causa, *material* y *formal*, presentes en todas las realidades corpóreas.

Por otra parte, el ser de lo causado depende de dos principios *extrínsecos:* la causa *eficiente* y la causa *final.* Lo que está en potencia sólo puede pasar al acto en virtud de otro ente en acto: la madera no puede hacerse a sí misma una silla, sino que requiere la intervención de un agente externo, que actualice su aptitud para ser silla. A su vez, el agente obra siempre por un fin, y sustraído éste se suspende también la acción y el efecto que se obtiene de esa acción: si el carpintero no se propusiera construir una silla, un armario, una mesa, esos muebles no dejarían de ser una mera posibilidad.

En suma, es causa la materia de la que algo está hecho (causa material); la forma intrínseca a la cosa, que actualiza a esa materia (causa formal); el principio que hace surgir la forma en la materia (causa eficiente); y, por último, el fin hacia el que tiende el agente (causa final).

Todas las demás especies de causas pueden reducirse a alguna de estas cuatro: la causalidad de la sustancia con respecto a

hubiese causalidad creatural, la acción de Dios quedaría sometida a la necesidad que impone la naturaleza. Por tanto, no hay más causalidad que la divina.

Malebranche, uno de los grandes ocasionalistas modernos, sostiene, como Algazel, que la relación causa-efecto en las criaturas depende de la voluntad de Dios. Pero al entender la voluntad divina en forma diversa a la del filósofo musulmán, origina un nuevo tipo de ocasionalismo. La voluntad divina –según Malebranche– no actúa arbitrariamente, sino de modo ordenado. El orden consubstancial a la divinidad impone a las cosas una sucesión regular, de modo que la causalidad real queda reducida a la sucesión ordenada de eventos dispuesta por Dios (Cfr. *Entretiens sur la métaphysique,* IX, 13).

sus accidentes propios es material y en cierto modo eficiente, aunque en distinto sentido; la del acto de ser en relación a la esencia puede asimilarse a la de la forma respecto a su materia; la causalidad de un instrumento pertenece al género de la causa eficiente; la de los modelos o ejemplares que el artista imita al realizar sus obras, al de la causa formal y final; la de Dios, referida a las criaturas, encarna en modo cabal el tipo de causalidad eficiente.

Causa «per se» y causa «per accidens»

Junto a las causas propiamente dichas, o causas *per se*, encontramos las llamadas causas accidentales o *per accidens*.

La causalidad *per accidens* tiene lugar cuando el efecto alcanzado está fuera del fin propio al que tiende la acción. Por ejemplo, el estudio es causa *per se* de la adquisición de la ciencia y causa accidental de un galardón.

Podemos considerar la accidentalidad en cuanto a la causa o en relación al efecto:

a) *Por parte de la causa:* en este sentido, *es causa accidental todo aquello que se une a la causa «per se» y que no está incluido en su naturaleza en cuanto causa:* la causa *per accidens* no produce ella misma el ser del efecto, sino que simplemente se halla en conexión extrínseca con la causa en sentido propio. Por ejemplo, si una persona es a la vez arquitecto y músico, su preparación musical será sólo causa *per accidens* de las casas que construya, ya que realmente no influye en ellas.

La desconexión real de este tipo de causa *per accidens* respecto al efecto puede parecer obvio, y lo es. Sin embargo, es objeto de frecuentes equívocos en la vida ordinaria. Por ejemplo: las malas actuaciones de un cristiano en el terreno profesional no pueden imputarse a la Iglesia católica, ni a él mismo en cuanto cristiano, ya que el estar bautizado es algo accidental con respecto a la causa propia de sus deficiencias profesionales.

b) *Por parte del efecto:* se da este tipo de causalidad *per accidens* siempre que al efecto propio de una causa le acompañe otro que, en sentido estricto, no es alcanzado por la virtud de esa causa. Dentro de este grupo cabe considerar tres casos principales:

– *remoción del obstáculo (removens prohibens,* el que remueve lo que prohíbe un efecto): lo que elimina el impedimento que hace imposible que una causa realice su efecto natural y propio, es causa *per accidens* de ese efecto. Por ejemplo, la perso-

na que corta la cuerda que sostenía una lámpara es causa accidental de la caída, siendo la causa en sentido propio la mutua atracción entre ella y la tierra en virtud de la gravedad.

El *removens prohibens* es objeto de un amplio uso en teología. Pongamos un ejemplo. Se dice que el pecado original es causa *per accidens* de la muerte y otras consecuencias que siguen naturalmente a la naturaleza humana, y que se encontraban impedidas por el estado de justicia original en que Dios la había creado. Por la naturaleza corruptible del cuerpo, la muerte es una exigencia natural de la especie humana; pero Dios, junto con la gracia había concedido al hombre –en el estado de justicia original– un conjunto de privilegios que eran como un freno para lo que reclamaba la naturaleza humana; el pecado, al destruir el estado de justicia original, se constituyó en causa *per accidens* de esos efectos naturales.

Conviene notar que cuando los efectos accidentales siguen necesariamente a la acción de la causa *per accidens,* pueden achacarse a ella, aunque en rigor no los produzca directamente. Sucede así, por ejemplo, en el caso antes citado de la lámpara; o en el del director de un colegio, que pudiendo, no impide la entrada de un profesor con mala doctrina, siendo responsable del daño que se derive en la formación de los alumnos;

– *efecto secundario fortuito:* cuando al efecto propio de una causa le acompaña otro no exigido necesariamente por la eficiencia causal, la causa es *per accidens* con respecto al efecto derivado. Si un labrador encuentra un tesoro mientras ara, el hallazgo no puede considerarse efecto propio de su acción, sino algo que le sucede en este caso, pero no en otros muchos similares;

– *coincidencia temporal:* se puede hablar también, aunque en sentido impropio, de causalidad *per accidens* cuando no existe ningún orden real entre dos efectos, sino sólo el de la estimación que puede hacer una persona basándose en su coincidencia temporal. Con frecuencia se yerra al interpretar este tipo de causalidad *per accidens* como si fuera causalidad propia: por ejemplo, cuando se afirma, apoyándose en que el desarrollo de las ciencias experimentales coincidió con una clara decadencia de la metafísica, que la regresión en los estudios filosóficos es causa del florecimiento de las ciencias.

El estudio de la causalidad *per accidens* presenta vastas aplicaciones en el ámbito de la ética; el mal moral, como todo

mal, no tiene causa *per se:* el efecto de la causalidad propia del pecador es siempre algo positivo, algo bueno en sí mismo –la consecución de unos bienes materiales, en el robo; la satisfacción sensible en la gula, etc.–, pero que está privado de su ordenación al fin último del hombre y, por tanto, tiene razón de mal moral.

BIBLIOGRAFIA

TH. DE REGNON, *La métaphysique des causes selon Saint Thomas et Albert le Grand,* Paris 1906. C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno,* Fratelli Booca, Milán-Roma 1954. P. GARIN, *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin,* Beauchesne, París 1958.

CAPÍTULO III

CAUSA MATERIAL Y CAUSA FORMAL

La materia y la forma, como principios intrínsecos que constituyen a todas las realidades corpóreas, se tratan por extenso en Filosofía de la Naturaleza y, en parte, también en Metafísica, al tratar de la esencia de los entes materiales. Corresponde ahora analizar estos componentes sólo desde el punto de vista de su causalidad: en qué sentido son causa el uno y el otro, los diversos tipos de causa material y formal, el efecto propio de cada uno de ellos, etc.

1. NATURALEZA DE LA CAUSA MATERIAL

Causa material es aquello de lo cual y en lo cual se hace algo («ex qua et in qua aliquid fit»)[1]. En este sentido afirmamos que una silla está hecha *de* madera, o una estatua *de* bronce, y

1. Cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, lib. II, c.3, 194b 24. El estagirita es el primer filósofo en quien la noción de materia adquiere carácter técnico. No obstante, en sus predecesores se encuentran algunas elaboraciones filosóficas al respecto. Las más importantes corresponden, sin duda, a PLATÓN, que establece una contraposición entre el ser que es siempre y nunca cambia y el ser que nunca es y cambia siempre (Cfr. *Timeo*, 49 A). Por esto, aunque considera la materia como un receptáculo *(jorá)* de todas las formas *(Ibidem*, 51 A), tiende a considerarla como un *no-ser*, pero un *no ser existente* frente al ser en sentido pleno que son las ideas, las formas. También considera la materia como *lo otro* respecto a las formas, como lo que cambia sin orden ni medida, y que el Demiurgo ordena según las ideas. En este sentido la materia es lo mutable y visible *(Ibidem*, 30 A) frente a la inmovilidad e inteligibilidad de las ideas puras.

que el bronce y la madera son su causa material; al mismo tiempo, advertimos que la forma accidental que configura al bronce como estatua o a la madera como silla es algo que *inhiere* en ellas, que se encuentra en esa materia como en su sujeto.

En relación a los otros géneros de causa, la material puede caracterizarse como:

a) *Principio potencial pasivo:* el carácter de principio es común a la causa material y a las otras tres especies de causas, pues el efecto que originan procede de algún modo de todas ellas; sin embargo, es distinto el modo en que se deriva de una y otra. *La causa material tiene razón de potencia pasiva que contiene al efecto como la potencia a su acto,* es decir, de modo imperfecto, como mera capacidad. La imagen, por ejemplo, se halla incluida en el mármol informe, pues se puede educir de él, pero de forma potencial y deficiente, ya que para llegar a ser estatua requiere la acción del escultor.

b) *Permanente en el efecto:* en cierta manera puede considerarse como una propiedad derivada de la anterior: por ser potencia pasiva, *la materia realiza la función de sujeto receptivo de la forma.* Igual que la forma, la materia persiste como algo intrínseco al sujeto, ya que una y otra son sus principios constitutivos.

Aristóteles, atendiendo a estas dos propiedades –origen potencial y sujeto– definió la causa material como «aquello *de lo* que se hace algo, como existiendo en él» *(Metaf.,* II, 2, 1013a).

c) *Indeterminación:* es otro de los rasgos distintivos de la causa material, que guarda un estrecho parentesco con su carácter de potencia pasiva. En tanto que es potencia, la materia es algo inacabado, indefinido, abierto a distintas posibilidades: y esa indeterminación se cierra precisamente cuando la forma actúa una de esas posibles realizaciones. El mármol, por ejemplo, mientras está en potencia para ser esculpido, podría recibir muchas figuras distintas, dando lugar a multitud de esculturas: está indeterminado con respecto a una u otra; y lo mismo la madera, que puede dar origen a infinidad de muebles dispares; o el bronce, que se convertirá en vaso, objeto decorativo, campana, etc.

Distintos tipos de causa material

Las características de la causa material se encuentran realizadas de formas diversas. En sentido estricto se dan en:

– *la materia prima:* realiza de modo pleno las notas peculiares de la causa material, pues es el *sujeto* que *permanece* a través de todos los cambios sustanciales, *recibiendo* en sí las formas que dan origen a los diversos entes corpóreos; es pura *potencia* pasiva, desprovista por sí misma de cualquier acto y actividad, y de ahí que sea algo *imperfectísimo,* incapaz de subsistir si no es actualizada por una forma distinta de ella; es absolutamente *indeterminada,* y por eso puede entrar a formar parte de un sinfín de seres corpóreos en cada uno de los cuales obtiene una configuración diversa. Es *principio* o causa de todos los entes corpóreos porque, como ya se vio, las formas sustanciales no espirituales necesitan apoyarse, para subsistir, en una potencia distinta de ellas, que es la materia prima. Se advierte claramente el carácter causal de la materia si observamos que, para producir un efecto material, las criaturas necesitan siempre contar con una materia en la que ese efecto preexista de algún modo;

– *la materia segunda:* la sustancia, en cuanto es susceptible de recibir formas accidentales, es causa material con respecto a esas perfecciones. La materia prima es causa material de que el cristal sea y sea cristal; y ese mismo cristal, ya constituido, es causa material con relación a sus distintos accidentes: color, figura, etc. La sustancia se denomina materia «segunda» porque ya presupone en su constitución a la materia prima.

Como la materia tiene razón de algo imperfecto, de sujeto del acto, y de potencia en relación a él, todo lo que de algún modo presenta esos mismos rasgos puede llamarse, aun cuando se trate de una denominación algo impropia, *causa material.* Por ejemplo, las sustancias espirituales con respecto a sus propios accidentes, pues son perfeccionadas por ellos; los accidentes, en cuanto son a su vez sujeto de nuevas modificaciones accidentales: como la cantidad en relación al color, o la inteligencia respecto a las virtudes intelectuales y a sus operaciones.

2. La causa formal

Causa formal es el acto o perfección intrínseca por el que una cosa es lo que es, en el ámbito de la sustancia o en el de los accidentes. Así, es forma lo que hace que un hombre sea hombre –su alma–, o lo que le hace ser blanco –el color–, pesado –la cantidad–, bueno –la virtud–, etc.

Cualquier forma es causa con respecto a su materia, porque le hace ser en acto según una modalidad determinada de ser. La forma sin la cual un ente no sería nada se denomina *forma sustancial;* las que advienen a un ente ya en acto, añadiéndole ulteriores determinaciones, son las *formas accidentales.* La forma sustancial confiere al ente su modo de ser fundamental, que es la sustancia: por el alma, el hombre es hombre y, por consiguiente, *es;* las formas accidentales, al contrario, confieren a la sustancia una configuración que, como es obvio, sólo puede tener lugar supuesta la sustancia: la sustancia del hombre tiene inteligencia, voluntad, etc.

La forma sustancial es acto de la materia prima, que la recibe como su sujeto; las formas accidentales actualizan a la sustancia que las sustenta (materia segunda).

La causalidad ejemplar

Especial interés presenta la causa *ejemplar,* o modelo que guía al agente en la realización de su obra. En la actividad artística, manual, técnica, etc., el proyecto concebido en la mente o la imagen externa, fuente de inspiración, determina la especie y las características del futuro efecto: el agente tiende a plasmar en una materia concreta (materia segunda) la forma ejemplar antes concebida; en este sentido la causa ejemplar se equipara a la formal intrínseca, aun permaneciendo siempre exterior al objeto. Si reparamos que toda la naturaleza no es más que una obra de arte del Creador, hay que concluir que en la Inteligencia divina se hallan las Ideas ejemplares o modelos de todas las cosas creadas, como en el artista están los paradigmas de sus diversas producciones.

La causalidad ejemplar se encuentra en todos los procesos causales; pero más que un quinto género de causa, se asimila a la causa formal, y es una condición esencial para que el agente sea realmente causa. En efecto, ningún agente puede producir un efecto que él mismo no posea, si bien de otro modo, en su misma naturaleza (nadie da lo que no tiene): por tanto, toda causa agente propia y adecuada (no las causas *per accidens)* es a la vez causa ejemplar de sus efectos. Y esto sucede de dos maneras:

a) *Las causas naturales* poseen la perfección que comunican de modo natural: por ejemplo, un viviente trasmite su

propia especie, y de ninguna manera puede producir un efecto superior a su perfección ontológica[2].

Sin embargo, las causas naturales pueden producir efectos superiores si obran como instrumentos de causas superiores: por ejemplo, los elementos físico-químicos del cuerpo llegan a causar fenómenos vitales, porque actúan bajo la dependencia dinámica del alma.

b) *Las causas inteligentes* poseen la perfección que producen de un modo intencional o espiritual, como «idea ejemplar» que concibe el agente inteligente y que luego plasma en una materia (si es un agente creado), o crea (si es la Causa Primera, que es Dios).

3. Relaciones entre la causa material y la formal

Como hemos venido observando, la relación entre la materia y su forma correspondiente puede resumirse diciendo que *«la materia es potencia respecto de la forma, y ésta es acto de la materia»*. Se trata ahora de examinar en qué sentido una y otra son causas mutuas y causas del todo corpóreo. Como es lógico, al estudiar este tema nos seguimos manteniendo dentro del ámbito de las sustancias corpóreas, pues sólo en éste se puede hablar propiamente de materia.

Materia y forma son causas del compuesto corpóreo

La estrecha dependencia que guarda cualquier sustancia corpórea con respecto a sus principios intrínsecos manifiesta con claridad que estos –materia y forma– son causa de la sustancia completa del ente corporal.

El ente corpóreo depende de su materia prima y de su forma sustancial en cuanto al ser y al grado específico en que posee el ser. De ahí que si se sustrajera la materia o la forma, inmediatamente la cosa dejaría de ser, y pasaría a convertirse –si hay un

2. El evolucionismo no ha conseguido explicar satisfactoriamente cómo es posible que de grados inferiores de entidad surjan grados superiores de ser (Cfr., por ejemplo, E. Gilson, *De Aristóteles a Darwin y vuelta*, EUNSA, Pamplona 1978).

cambio de forma– en otro tipo de sustancia. Es notorio que ningún animal, por ejemplo, puede existir sin cuerpo, y que cuando pierde su forma sustancial se corrompe, dejando de ser lo que era.

Algo semejante ocurre con la mutua integración entre sustancia (causa material) y accidentes: para que exista una perfección accidental determinada se requiere tanto una sustancia apta para poseerla (materia segunda) como la efectiva inherencia de la forma accidental: y así, los sentidos son formas accidentales que sólo pueden darse en las sustancias animales, la evaporación es un accidente que sólo conviene a los líquidos, pero a su vez no todos los líquidos se evaporan de hecho.

Materia y forma son causas mutuas

Del mismo modo que el ente no puede subsistir sin sus componentes intrínsecos, tampoco la materia y la forma sustancial de las sustancias corpóreas pueden encontrarse disociadas entre sí: la causalidad de ambas se reclama mutuamente. «La materia se dice causa de la forma, en cuanto la forma no *es* sino en la materia; de modo análogo, la forma es causa de la materia, en cuanto que ésta no tiene ser en acto si no es por la forma»[3]. Por tanto, de algún modo la materia es causa de la forma, y la forma de la materia; pero su función causal es diversa:

a) En el caso de la materia prima y la forma sustancial, *la forma es causa de la materia en cuanto la organiza específicamente y le da el ser;* es decir, en cuanto confiere al compuesto el ser por el que subsisten tanto una como otra. *La materia, sin embargo, no da el ser a la forma, pero la sustenta:* en las sustancias materiales, la forma, por su imperfección, no puede ser si no se encuentra recibida en una materia; desde este punto de vista, la materia permite ser a la forma, y la causa.

Por esa diversidad de funciones en la constitución del compuesto, debe afirmarse que *la materia es por y para la forma, y no viceversa*[4]; esto explica que puedan existir formas espirituales,

3. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, c.1.
4. Esto implica la imposibilidad de que la materia exista sin la forma, puesto que todo su ser lo recibe justamente de ella. Si no se comprende correctamente esta ordenación puede hablarse de un ser de la materia y un ser de la forma. Esto llevó, por ejemplo, a ESCOTO Y OCKHAM a afirmar que Dios puede crear una materia sin forma (Cfr. ESCOTO, *Opus oxoniense*, II, dist. 12, q. 1, n. 1; OCKHAM, *Summulae in lib. Physic.*, I, c.17. La misma idea se encuentra en SUÁREZ Cfr. *Disp. metaph.*, XV, sect. 9, n. 3).

más perfectas que las corpóreas, no recibidas en materia –los ángeles–, o independientemente de la materia que informan –el alma humana–: «Puesto que la materia recibe por medio de la forma el ser determinado y actual (contraído a un modo específico), y no al contrario, nada impide que haya algunas formas que reciban el *esse* en sí mismas, y no en un sujeto distinto de ellas: pues no depende la causa del efecto, sino más bien al contrario»[5].

b) La función causal mutua entre la sustancia y las formas accidentales presenta características en parte iguales y en parte diversas a las de la materia prima y su forma correspondiente: en ambos casos la forma es acto, y hace ser en acto a su materia respectiva; pero mientras la forma sustancial hace *ser* sin más, y su sujeto es pura potencia, la forma accidental no hace ser sin más, sino ser de un modo secundario –tener cantidad, cualidades, etc.– y su sujeto es un ente ya en acto. Además, los accidentes *son* por el ser de la sustancia, aunque confieren a ésta nuevas determinaciones.

En consecuencia, «como lo que es menos principal se ordena a lo más principal, *la materia (prima) es «para» la forma sustancial, mientras que la forma accidental es «para» el perfeccionamiento del sujeto (materia segunda)*»[6].

BIBLIOGRAFÍA

L. CENCILLO, *Hylé. La materia en el corpus aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid 1958. J. GOHEEN, *The Problem of Matter and Form in «De ente et essentia» of Thomas Aquinas*, Cambridge (Mass.) 1940. I. HUSIK, *Matter and Form in Aristotle*, Berlín 1912.

5. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, c.8.
6. *Idem*, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6, c.

CAPÍTULO IV

LA CAUSA EFICIENTE

La causalidad intrínseca de las criaturas corpóreas exige la intervención de un agente exterior. Tratándose de dos principios distintos y separables, la materia y la forma no pueden dar lugar por sí solas a la constitución de un ente, sino que requieren una causa que los componga. Por otra parte, es de experiencia que los entes corpóreos se mueven hacia la posesión de nuevas formas, específicas o accidentales, sólo en virtud de un principio extrínseco en acto, cuya función precisa es la de conducir la materia a la adquisición de una nueva forma.

Bajo este punto de vista, hay que señalar una prioridad de naturaleza de la causa eficiente con respecto a la materia y a la forma: éstas no podrían ejercer su influjo causal sin el previo ejercicio de la causa eficiente. El estudio de la materia y la forma, pues, no se agota en sí mismo, sino que remite de modo natural a la consideración de la causa eficiente.

1. NATURALEZA DE LA CAUSA EFICIENTE

La causa eficiente o agente es el *principio del que fluye primariamente cualquier acción que hace que algo sea, o que sea de algún modo.*

En el caso de los entes corpóreos, la causa eficiente siempre obra transmutando una materia, de la que educe una nueva forma. Por eso se le puede llamar también causa motriz, *causa*

movens: «la causa eficiente es causa de la causalidad de la materia y de la forma, pues hace, por su movimiento, que la materia reciba a la forma y que la forma inhiera en la materia»[1]. Tratándose de causas creadas, el agente siempre presupone una potencia sobre la que ejerce su actividad, un sujeto sobre el que actúa para obtener el nuevo efecto; sólo Dios, como veremos, causa sin presuponer nada, porque produce la totalidad del efecto.

Notas distintivas de la causalidad eficiente

Algunos rasgos de la causa eficiente son:

a) *Exterioridad al efecto:* en oposición a las causas formal y material, la causa eficiente *se caracteriza como principio extrínseco al efecto:* le otorga un ser realmente distinto del suyo, aunque proceda efectivamente de él; mientras que la causa formal y la material no tienen más ser que el del compuesto en el que subsisten.

b) *Comunicación de la perfección propia:* pertenece a la causa eficiente transmitir al sujeto pasivo la perfección que lo constituye como efecto suyo, perfección que el agente debe tener en acto: por ejemplo, el maestro es causa eficiente de la ciencia del alumno, porque comunica a éste parte de su conocimiento actual[2].

En este sentido, como se ha dicho, la causa eficiente es siempre causa ejemplar, ya que nadie puede dar a otro la perfección que él no tiene; comunicar actualidad al efecto, por tanto, sólo conviene al ente *en acto* y en la medida en que está en acto *(todo agente obra en cuanto está en acto).*

c) *El efecto preexiste siempre de algún modo en su causa* de forma más eminente o, al menos, en el mismo grado que en lo

1. TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaphysicorum,* lect. 3.

2. Por no entender bien esta característica fundamental de la eficiencia, Leibniz negó la interacción de las sustancias (mónadas). El argumento leibniziano de que un accidente no puede emigrar de una sustancia a otra es correcto, pero aducirlo en contra de la comunicación causal es hacer profesión de no haberla entendido. Comunicar la perfección es educir el acto de una potencia en virtud de la perfección que ya se posee. Este malentendimiento de Leibniz fue el origen de su teoría de la *armonía preestablecida:* la ley que vincula la interdependencia de las mónadas ha sido fijada de antemano por Dios (Cfr. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances,* IV).

causado: el hombre sólo puede engendrar otro hombre; el cuerpo que calienta a otro debe poseer mayor temperatura, etc.

Se deducen de esto varias consecuencias:

– *el agente que opera produce siempre algo semejante a sí.* Esta semejanza debe considerarse, no en relación a un acto cualquiera, sino precisamente respecto a aquél por el que el agente actúa en cada caso: el fuego, por ejemplo, no calienta en cuanto que es luminoso en acto, sino en cuanto es cálido en acto. Producir un efecto consiste en comunicar a la materia una forma semejante a la que posee la causa: como la posesión de esta forma puede ser de dos modos –natural o intelectual– la similitud del efecto puede hacer referencia a una u otra. El potro se asemeja al caballo según una forma poseída naturalmente por ambos; la catedral, sin embargo, no es semejante al arquitecto, sino a la idea ejemplar que éste concibió en su mente;

– *el principio por el que un ente actúa, produciendo un efecto, es su forma,* no su materia, ya que es por la forma por lo que es en acto. Esto sucede tanto a nivel sustancial como accidental: 1) las acciones específicas de una sustancia proceden de su forma sustancial y de sus potencias operativas consiguientes: si el hombre puede pensar y querer, es porque tiene un alma espiritual, dotada de inteligencia y voluntad; 2) las perfecciones adquiridas, en el orden del obrar, proceden de hábitos operativos: por ejemplo, sólo puede construir casas el que posee la ciencia y el arte de la arquitectura.

2. Tipos de causa eficiente

Dejando a un lado la causalidad *per se* y *per accidens,* ya estudiada anteriormente, y la fundamental distinción entre la causalidad de Dios (o *primera)* y la de las criaturas *(segunda),* que se verá con detenimiento más adelante, consideramos ahora otros tipos de causas eficientes.

Causa total y causa parcial

En razón de su intensidad, las causas eficientes pueden dividirse en totales y parciales. *La causa total es causa completa del efecto en un determinado orden, en tanto que la causa parcial sólo*

produce una parte de éste, y de ahí que siempre se encuentre en coordinación con otras: por ejemplo, cada uno de los bueyes de una yunta es causa parcial del movimiento del carro o del arado; los hombres son causas parciales de la paz de una sociedad, en cuanto que para conseguirla concurren todas sus voluntades.

Causa universal y causa particular

En este caso nos referimos más bien a la extensión de la potencia causal, al conjunto de efectos específicamente diversos a que se extiende. *Se llama causa universal a la que alcanza una serie de resultados diferentes desde el punto de vista específico; y causa particular, a la que se encuentra restringida a un solo tipo de efectos.* En sentido absoluto, la única causa universal es Dios, que crea y conserva como causa eficiente a todo género de criaturas; en un ámbito más reducido, es causa universal la que extiende su eficiencia causal a todos los efectos –específicamente diversos– de ese ámbito: como, por ejemplo, el arquitecto, en la esfera de la construcción de un edificio, puede considerarse causa universal con respecto a los otros múltiples agentes que concurren en el efecto final (carpinteros, albañiles, fontaneros, etc.).

Desde otra perspectiva, *es causa universal la que produce un efecto determinado bajo una razón universal* –por ejemplo, Dios, que genera todas las cosas bajo la razón universalísima de ente–; y *causa particular es la que alcanza su efecto bajo una razón más restringida,* como el hombre, que hace un armario en cuanto armario, pero no en cuanto ente.

Cuanto más acto tiene una causa –cuanto más perfecta es–, mayor es su virtud operativa, y a más cosas se extiende: de ahí que, conforme ascendemos en la jerarquía de grados de ser del universo, observamos una mayor eficiencia causal: los vegetales extienden su influjo causal más allá de los límites a los que alcanza el mundo inerte; el hombre, por su inteligencia, logra una riqueza de efectos, inimaginable en el mundo de los vivientes inferiores o de los minerales, rígidamente ordenados a una forma determinada de efectos. Por último, Dios, situado –como Acto Perfectísimo– en la cumbre de la causalidad eficiente, trasciende en extensión e intensidad, y en grado infinito, todo el poder causal de las criaturas.

Causa unívoca y análoga

Atiende esta discriminación causal al grado de semejanza de los efectos con sus causas.

Causa unívoca es la que produce un efecto de su misma especie: el fuego engendra fuego, un árbol da origen a otro, etc.

La causa análoga da lugar a un efecto de especie distinta e inferior a la causa, aunque siempre semejante a ella. Dios es causa análoga de las criaturas, pues les otorga un ser que, por constituir una participación del que El posee por esencia, resulta semejante a Dios; pero por estar contraído por la esencia, se distingue infinitamente del Ser divino. El hombre es causa análoga de los artefactos que construye (una cama, un poema, una prensa), porque éstos no son de la misma especie que el hombre; sin embargo, las cosas artificiales son semejanzas degradadas del espíritu humano, pues son objetos cuya forma materializada se asemeja a las formas espirituales que ha concebido el artista para efectuar su trabajo.

Toda la actividad natural de las criaturas es unívoca, pues está abocada a una especie determinada de efectos –la que ellas mismas poseen por su forma sustancial o accidental–, mientras que la actuación que tiene origen en el espíritu es análoga: el hombre engendra naturalmente siempre a otro hombre, pero bajo la dirección de su voluntad y de su entendimiento produce efectos diversísimos.

Causa principal y causa instrumental

Hemos venido afirmando hasta ahora que la causa eficiente es, en todos los casos, superior a sus efectos; sin embargo, puede llamar la atención la existencia de algunos efectos claramente desproporcionados a las causas que los producen: el bisturí del cirujano, por ejemplo, devuelve la salud a la persona enferma; un conjunto de sonidos materiales logra comunicar a un hombre el pensamiento que encierra la mente de otro. Como es fácil de advertir, la ingente eficacia de estas causas radica en el hecho de que son utilizadas como instrumentos por otra causa superior.

Se denomina causa instrumental a la que produce un efecto, no en virtud de su forma, sino sólo por el movimiento con que es movida por un agente principal; causa principal, al contrario, *es la que actúa por su propia virtud.*

En la causalidad instrumental se distinguen dos efectos: el que origina el instrumento gracias a su misma forma *(efecto propio),* y el que nace del influjo de la causa principal en él *(efecto instrumental).* El efecto propio de un pincel, pongamos por caso, es aplicar la pintura sobre el lienzo; su efecto instrumental, el paisaje plasmado en la tabla en virtud del arte del pintor, que es la causa principal.

«La acción del instrumento en cuanto instrumento no es distinta de la acción del agente principal»[3], ya que aquella misma virtud que se encuentra de modo permanente en el agente principal, es adquirida de forma transeúnte por el instrumento, en la medida en que es movido por él: el buen pintor posee siempre la capacidad de pintar un cuadro de categoría, pero el pincel, *sólo* en cuanto es llevado por una mano maestra.

Por eso, el efecto de la acción instrumental debe atribuirse al agente, y no al instrumento: los milagros, propiamente, no se atribuyen a los santos, sino a Dios, del mismo modo que la obra literaria corresponde al escritor, y no a su pluma.

Sin embargo, es patente que, para conseguir determinados efectos, el agente tiene necesidad de utensilios idóneos: y así, para cortar es preciso utilizar como instrumento algo duro y afilado. Sucede esto porque *el instrumento alcanza el efecto instrumental a través de su efecto propio:* la sierra, cuando pierde su filo, ya no corta, y no puede ser empleada para construir un mueble.

> La causalidad instrumental reviste un significado considerable, no sólo para la vida ordinaria, sino también para la dimensión sobrenatural de la vida humana en sus relaciones con Dios, que ha querido emplear como instrumento las acciones naturales de las criaturas a fin de lograr efectos sobrenaturales. De ahí su amplia utilización en teología.

Causas necesarias y contingentes

Contingente y necesario son adjetivos que se aplican a las causas eficientes atendiendo al modo en que logran su objetivo: *es necesario lo que alcanza siempre y de manera indefectible su propio efecto; es contingente, por el contrario, lo que no siempre lo produce.* Dentro de las sustancias corpóreas, la contingencia o

3. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* III, q. 19, a. 1, ad 2.

imperfección a que nos estamos refiriendo proviene de la materia; ésta, o bien debilita de tal modo la actualidad de la forma que torna defectible su eficiencia causal, o bien indispone la potencia pasiva, desproveyéndola de su natural aptitud para recibir el influjo del agente. Una llama puede ser incapaz de incendiar un objeto adyacente por dos motivos: o porque no tiene la suficiente intensidad de temperatura (defecto de potencia activa), o porque el cuerpo situado junto a ella está húmedo (defecto de potencia pasiva).

En consecuencia, *la eficiencia natural de las sustancias materiales es contingente:* sus efectos sólo tienen lugar la mayor parte de las veces, es decir, cuando no se encuentran impedidos por alguna de las dos razones anteriores; y así por ejemplo, el resultado natural de la generación es una nueva criatura, aunque a veces lo que se produzca sea un ser defectuoso[4].

Al contrario, *el obrar natural (no voluntario) de las criaturas espirituales es indefectible:* los ángeles, por ejemplo, nunca se equivocan cuando conocen. En este contexto, por tanto, la necesidad causal tiene carácter de perfección, mientras que la contingencia es una manifestación de la precaria actualidad de los entes materiales.

> Como es obvio, en esta perspectiva, la necesidad no se opone a la libertad, sino a la imperfección o defectibilidad: entre las causas libres, Dios alcanza su efecto de manera infalible cuando quiere obrar –y en este sentido es causa necesaria–, mientras que las criaturas corpóreas no siempre lo logran, y por eso pueden llamarse *contingentes.*
>
> Por otra parte, *el obrar voluntario de las criaturas espirituales, antes de la posesión del fin último, es defectible en razón de su libertad:* se trata de una contingencia que no proviene de la materia, sino de la finitud constitutiva de lo creado: el hombre o el ángel pueden no alcanzar su fin último por medio

4. El determinismo es la doctrina que sostiene la completa necesidad en la actuación de las causas eficientes, excluyendo la contingencia en los fenómenos naturales (determinismo físico), en las acciones libres (determinismo psicológico) o en ambos casos (determinismo metafísico). La orientación determinista del mecanismo físico alcanzó una de sus más expresivas formulaciones en LAPLACE: «Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada» *(Théorie analytique des probabilités,* 1820, Prefacio).

de su obrar libre, justamente porque su libertad es imperfecta en relación a la libertad divina.

Causas determinadas y causas libres

Son causas determinadas las que producen su propio efecto por la simple espontaneidad de su naturaleza (a veces se las llama *necesarias,* en este otro sentido, distinto del que hemos comentado arriba). Por ejemplo, una planta produce flores y frutos espontáneamente: de ahí que, si nada lo impide, estas causas provocan su efecto necesariamente, y nunca pueden obrar de un modo distinto.

En cambio, *causas libres son las que producen su efecto con dominio sobre la operación, pudiendo o no producirlo en virtud de una decisión.* Así, un hombre decide si salir a pasear o no pasear. Las causas libres tienen dominio sobre el fin que se proponen, porque lo conocen y tienden a él con su voluntad[5].

Los efectos de las causas determinadas preexisten de algún modo en sus causas, de tal modo que el movimiento en la naturaleza de las causas permite de por sí la previsión de sus efectos; basta estudiar la naturaleza del organismo de un viviente, para conocer cómo actuará en lo sucesivo, teniendo en cuenta su contingencia. En cambio, las causas libres no están determinadas *ad unum;* pueden obrar o no obrar, obrar de un modo o de otro. El conocimiento de su naturaleza no permite prever cuales serán sus efectos. Así es el obrar del hombre y de los ángeles, y máximamente el obrar divino con relación al mundo creado.

5. LEIBNIZ es el representante clásico del determinismo psicológico. La voluntad humana, según él, está férreamente costreñida por la ley de lo óptimo: ante varias posibilidades de elección siempre prevalece necésariamente el motivo psicológico más fuerte (cfr. *Discours de métaphysique,* ed. Gerhardt, IV, pp. 427-463). La expresión más cabal del determinismo metafísico se halla en la filosofía de la identidad del idealismo alemán. La perfecta identificación entre ser y deber ser que postula, por ejemplo, Hegel, excluye absolutamente toda contingencia y toda libertad. Por eso, para Hegel –como ya para Spinoza– la libertad no es más que la necesidad conocida.

BIBLIOGRAFÍA

J. CAPREOLO, *Defensiones theologiae,* lib. IV, dist. 1, q. 1. M. DUMMETT y A. FLEW, *Can an Effect Precede Its Cause?,* Aristotelian Society Proceedings, Suppl. Vol. 28 (1954). G. JALBERT, *Necessité et contingence chez Saint Thomas d'Aquin,* Ottawa 1961. F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo,* Univ. Gregoriana, Roma 1964. F.X. MEEHAN, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas,* Washington 1940.

Capítulo V

EL OBRAR COMO EJERCICIO DE LA CAUSALIDAD EFICIENTE

Al contrario de lo que sucede con las causas material y formal, que ejercen su influjo propio y constitutivo por el mero hecho de ser, la causa eficiente creada se torna eficiente, no en virtud de su ser mismo, sino por algo sobreañadido a su sustancia: la operación; la eficiencia causal adviene a las sustancias accidentalmente[1]. Esto es así porque las causas material y formal no son entes, sino principios del ente; en cambio, la causa agente es una sustancia: se necesita, por tanto, que el influjo eficiente proceda de algún principio intrínseco de la cosa, principio que en el orden más inmediato es el accidente *acción*, que a su vez surge de la potencia activa de los entes.

Como la experiencia atestigua, todas las cosas son capaces de obrar, manifestando por medio de las operaciones su perfección intrínseca, que se comunica a otras cosas: desde la casi nula actividad de lo inerte hasta la perfectísima operación de Dios, la riqueza interior de los entes se despliega en un conjunto de acciones, que es un índice de su misma perfección. En Dios, sin embargo, su obrar no es algo sobreañadido a su sustancia, sino que se identifica con su mismo Ser.

Las implicaciones del obrar son muy amplias: por medio de operaciones las criaturas alcanzan su fin, se relacionan mutua-

1. Leibniz niega la accidentalidad del obrar, porque piensa que «la acción es el carácter esencial de las sustancias» (*Specimen dynamicum*, ed. Gerhardt, IV, p. 235); las mónadas, como es sabido, son puntos de fuerza.

mente y dan lugar a un orden entre ellas, se perfeccionan a sí mismas y a las demás, etc. Como las cosas son más perfectas en cuanto poseen más actualidad, se puede decir que los entes creados son más nobles y más elevados en cuanto están en *actividad,* y entonces reflejan mejor las perfecciones de Dios.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que nos referimos al obrar bueno y recto, verdaderamente perfectivo. Las acciones malas, inútiles, desordenadas o destructivas, más que constituir un *hacer,* deberían denominarse propiamente un *deshacer (deagere),* como es el caso del pecado: un acto que priva de bondad es un acto más negativo que positivo y, en rigor, no proporciona un aumento de perfección; al contrario, la disminuye, al apartar al agente de su fin último. Es verdad que un experto en robos aumenta su capacidad de hurtar con la práctica, a fuerza de cometer nuevos delitos: en este sentido podría decirse que acrecienta la actualidad de su pericia como ladrón. Pero como se trata de una mayor facilidad para el mal, en lugar de acercarle a Dios, lo aparta de El; en vez de perfeccionarlo, lo perjudica.

1. Naturaleza del obrar

Obrar es hacer algo en acto, realizar cualquier tipo de operaciones; y así, obra o actúa quien construye una carretera o edifica una casa, el que escribe una carta o concibe una idea. Lo hecho –la carretera, la casa, la idea– es el efecto de la causalidad eficiente; y el acto por el que el agente obteniene ese efecto, la acción u operación.

Aunque en el lenguaje corriente se utilizan a veces de modo indistinto, en metafísica los vocablos acción y operación se distinguen de modo más preciso, designando cada uno un modo diverso de obrar:

a) *Acciones transeúntes:* son las que proceden del agente hacia una cosa exterior a la que transmutan, como iluminar o cortar algo; y se llaman propiamente *acciones.* Aristóteles reservó el término ποίησις (sustantivo verbal de ποιεῖν = hacer) para designar este tipo de acción. Los latinos lo tradujeron por *facere* y en castellano empleamos el verbo *hacer.*

b) *Operaciones inmanentes:* son las que no proceden hacia un ente exterior, sino que permanecen en el mismo agente, perfeccionándolo (entender, oír música, estudiar, querer); se denomi-

nan con propiedad *operaciones*. En el lenguaje aristotélico se designa como πρᾶξις [2] (de πράττειν) y su translación latina es *agere;* el castellano carece de un término riguroso para designar el *agere:* se suele emplear *obrar.*

Lo que caracteriza a la acción es el hecho de ser transitiva, de perfeccionar a un ente exterior al que obra, en tanto que la operación perfecciona al sujeto que la realiza[3].

La acción transitiva es algo intermedio entre el agente y el paciente: es una actividad que brota de un ente y se aplica a otro; por eso, en su sentido más estricto, es perfección del efecto, y no de la causa. La operación, en cambio, como termina en quien obra, constituye en todos los sentidos un acabamiento del agente. Todos los actos de la vida sensitiva e intelectual son operaciones inmanentes.

«Efecto» es propiamente el resultado de las acciones transitivas. En las operaciones inmanentes, en cambio, aunque se produzca un efecto diverso de la operación misma –por ejemplo, los conceptos, en los que termina la simple aprehensión–, éste no trasciende a la interioridad del agente: por eso, más que de causalidad eficiente, hay que hablar de *proceso* interno que acontece en un sujeto, así como un accidente emana de la sustancia (así decimos, por ejemplo, que una persona actúa al alegrarse, al realizar operaciones discursivas, al concebir un pensamiento). De todos modos, en la medida en que estas actividades implican una trasmutación de la potencia al acto, hay verdadero ejercicio de alguna causalidad, cuyo principio motor es el alma, o simplemente la naturaleza en cuanto principio de operaciones.

Las acciones transitivas son fruto de la perfección intrínseca de las cosas, y en muchos casos de sus operaciones inmanentes. Por ejemplo, sólo puede enseñar a los demás (acto transeúnte) el que sabe (acto inmanente); sólo se transmite la vida física (generación), si se tiene vida; en el orden moral, sólo se puede ayudar a los demás (actividad exterior) si se tiene vida virtuosa. Del mismo modo, Dios crea el universo y lo adorna de perfecciones, porque

2. El término *praxis* en el marxismo adquiere un matiz peculiar, que no es el aristotélico. En la filosofía marxista, la praxis tiene el sentido de acción humana transformadora del mundo, en orden a la construcción de la sociedad comunista. (Cfr. A. del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I: lezioni sul marxismo,* A. Giuffré, Milano 1972).

3. La acción transitiva constituye el predicamento o categoría denominado *acción;* la operación inmanente, en cambio, entra a formar parte, según la opinión más tradicional que inicia Capreolo, del predicamento *cualidad.*

es el Ser Subsistente y tiene Sabiduría y Amor (en Dios, sin embargo, todas sus acciones son su mismo Ser).

> Las operaciones inmanentes, por tanto, no son algo relacionado con el egoísmo, sino con la perfección intrínseca de las cosas. La relación inmanente se debe ordenar al último fin (conocimiento y amor de Dios), y sería desordenada si se dirigiera a la criatura como a su Fin último. Una vez que el sujeto alcanza ordenadamente su perfección intrínseca (ser, naturaleza, obrar) es capaz de comunicar a los demás sus perfecciones, como fruto de su actualidad.

2. Los fundamentos del obrar

Puesto que obrar es comunicar de algún modo la actualidad propia, *cualquier agente obra en la medida en que es en acto.*

El ser, origen último del obrar

Como el ser es el origen de la actualidad de cualquier acto del compuesto, se constituye también en la raíz y el fundamento último de sus operaciones. En este sentido, hay que afirmar que *el obrar sigue al ser (operari sequitur esse),* pues se deriva de la perfección última y más radical del ente: el ser[4].

De ahí que las cosas desplieguen una mayor y más honda actividad en la medida en que son *entes* de un modo más pleno: «cualquier cosa actúa en la medida en que es en acto; y por eso, en cuanto algo tiene un ser más deficiente, tanto menos es activo, como es manifiesto en el caso de la materia prima, que no posee ninguna potencia activa porque ocupa el último grado entre los entes»[5].

4. El idealismo romántico, como anuncia GOETHE por boca de Fausto, propone, mediante un remedo desacralizado del «in principio erat Verbum», la siguiente fórmula: «En el principio era la acción». FICHTE teorizó esta inversión del binomio ser-obrar que, a partir de él y presentando diversos matices, ha llegado hasta la filosofía existencialista. Por ejemplo, SARTRE, aunque admite que «actuar es modificar la *figura* del mundo, disponer medios en vista a un fin» *(L'Etre et le Néant,* París 1943, p. 508), considera, sin embargo, que eso no es lo importante, pues el hacer humano es hacerse a sí mismo; el ser del hombre se reduce sin residuos a pura acción: «Una primera vista sobre la realidad humana nos muestra que, para ella, ser se reduce a hacer» *(Ibidem,* p. 555).

5. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum,* d. 41, q. 1, a. 4, sol.

La naturaleza, principio específico de las operaciones

Las criaturas no son puro ser, sino que tienen el *esse* recibido en una esencia, que lo limita y contrae. La forma sustancial determina el grado de entidad de los seres finitos, haciendo que sean de un modo u otro. Por eso, *la forma, que es principio específico para el compuesto, se constituye consecuentemente en principio específico de operaciones,* determinando el *modo* en que las cosas actúan: el modo de obrar de cualquier cosa sigue a su modo de ser, y según el grado de las formas en la perfección del ser, se establece también su graduación en cuanto a la capacidad de obrar. Un animal no puede pensar, una piedra no puede sentir, porque no poseen la forma sustancial adecuada, de la que proceden esos actos.

De ahí que la sustancia se manifieste principalmente a través de su obrar: el relincho revela la presencia del caballo; el ladrido, la del perro; y las operaciones racionales y voluntarias ponen de manifiesto la espiritualidad de la naturaleza humana.

De todas formas, *aunque el ser y la naturaleza son principios del obrar de cualquier criatura, «lo que actúa» realmente es el sujeto:* el ser o la esencia no actúan, sino el compuesto de ambos. Se cumple también en este caso el principio de que el obrar sigue al ser; por eso «la acción es del compuesto, como también el ser, pues sólo corresponde obrar a *lo que* existe»[6]. Por su esencia, sólo los seres racionales están capacitados para llevar a cabo obras de arte. Y al hacerlo –por ejemplo, cuando un escritor produce una novela– pondrán en juego las facultades que por su naturaleza son idóneas para conseguir ese efecto: en el caso que nos ocupa, la memoria, la inteligencia y la imaginación, para concebirla, y la pluma o la máquina de escribir, para plasmarla en cuartillas. Pero el autor de la obra es toda la persona, el novelista, y no su entendimiento o su fantasía. Y a él habrá que atribuir las consecuencias –beneficiosas o perjudiciales– que sus escritos produzcan en otras personas.

3. Las facultades operativas, principios próximos de actuación

La pluralidad de operaciones específicamente diversas, y la unicidad de la forma sustancial para cada individuo, ponen de re-

6. *Idem, Summa Theologiae,* I, q. 77, a. 1, ad. 3.

lieve que esta forma no puede ser el principio inmediato y único de su actuación: en efecto, el hombre piensa, quiere, ve, imagina, se mueve, etc., y la recíproca diversidad de esas acciones indica que no pueden fluir inmediatamente de un principio único: de lo contrario el hombre estaría siempre en ejercicio de todas sus posibles actividades, pues el alma siempre está presente en él.

Advertimos, por eso, que la forma sustancial no lleva a actuar en acto en todo momento: por tanto, está dotada de *capacidades* (potencias activas) que se deben poner en acto cada vez que obra el sujeto.

Los principios inmediatos del obrar son las potencias o facultades operativas, que toman su propia virtud de la actualidad de la forma sustancial. En cada una de sus operaciones, la forma sustancial utiliza como *principio próximo* una o varias facultades determinadas: el individuo ve por medio de la vista, oye gracias a los oídos, y emplea una serie de facultades motoras cuando hace deporte o pinta un cuadro. Esas facultades fluyen naturalmente de la forma sustancial, aunque no se identifican con ella: por ejemplo, la posesión de un alma espiritual comporta necesariamente la inteligencia y la voluntad.

La diversidad entre la esencia y sus facultades se advierte fácilmente en el hombre. Las potencias del alma guardan un orden recíproco e influyen unas en otras. Cualquier persona es consciente de que sólo estudia o investiga cuando quiere (la voluntad pone en marcha a la inteligencia); y observa al mismo tiempo cómo el aumento de trato con sus amigos lo impulsa a apreciarlos más (el conocimiento alimenta el amor). Por otra parte, los sentidos internos –la fantasía, la memoria– presuponen la acción de los externos; y los apetitos sensibles –deseo, odio– se desencadenan como consecuencia de una aprehensión cognoscitiva. Todo este entramado de acciones y pasiones, ese mutuo influjo entre las potencias, no podría darse si éstas se identificaran con la esencia del alma.

Las facultades y el obrar son accidentes

Como las potencias activas no se identifican con la sustancia, evidentemente son realidades accidentales, y lo mismo hay que decir del obrar. Es una característica propia de los entes por participación: *ninguna criatura es su obrar;* sólo la operación divina se confunde con su Ser.

La composición de ser y esencia, rasgo determinante de la condición creatural en el orden constitutivo, se traduce en el orden dinámico en la composición (y necesaria distinción) entre *ser y obrar*. «En ninguna sustancia creada se identifica el ser y la operacion, pues esto es propio exclusivamente de Dios»[7]. Sólo el Acto Puro no es potencial respecto a sus actos, sino que los posee en plena y total identificación con su misma sustancia. A las criaturas, por el contrario, les compete *perfeccionarse* con su obrar, adquirirlo y poseerlo como un repiciente contiene algo distinto, como una potencia es colmada por el acto.

La experiencia común manifiesta la diversidad entre el ser y el obrar:

a) El ser de cada ente es uno, mientras que sus operaciones son múltiples.

b) La acción no se realiza siempre, es pasajera, y el ser y su sujeto son estables y permanentes.

c) Si ser fuera obrar, el hombre no sería hombre, por ejemplo, al estar durmiendo, o cuando todavía es niño.

En algunos sectores de la filosofía moderna se ha pretendido, sin embargo, identificar el ser de los entes con sus operaciones, y hacer de éstas el núcleo más íntimo de las cosas y el origen de toda su perfección: el hombre, por ejemplo, no sería una criatura que ha recibido el ser de Dios, sino el resultado de su propio «hacerse» (producto del pensamiento en HEGEL, del conocimiento sensible en FEUERBACH, de la actividad económica en MARX, etc.). Estos sistemas pretenden de alguna manera atribuir al hombre una perfección que sólo compete a Dios. La consecuencia de poner al *obrar creatural como principio del ser mismo* (idealismo, marxismo, etc.) es trastocar el orden de la Creación, haciendo del hombre el dueño absoluto de su ser y de su destino. Reconocer, en cambio, que el obrar procede del ser de las cosas, lleva a advertir que nuestras operaciones tienen una regulación trascendente: no podemos hacer lo que queremos, pues obramos en la medida en que somos (nada puede obrar por encima de su especie), y en consecuencia actuamos en orden a un fin, que mide nuestras obras y determina su bondad o maldad. Un agente puede obrar según su especie o por debajo de sus posibilidades, pero no por encima de lo que es proporcionado a su especie.

7. *Idem, Quodlibetum, X*, q. 3, a. 5.

BIBLIOGRAFÍA

J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* Univ. Gregoriana, Roma, 2.ª ed. 1960. A. MARC, *Dialéctica de la afirmación,* Gredos, Madrid 1964. M. D. PHILIPPE, *L'activité artistique. Philosophie du faire,* Beauchesne, París 1970.

CAPÍTULO VI

LA CAUSA FINAL

Del mismo modo que la criatura no se constituye en agente simplemente por ser, sino que requiere poner en ejercicio su propia causalidad eficiente, tampoco esta causalidad encuentra en sí la razón última de su existencia, sino que remite a otro principio: la causa final.

En efecto, es un hecho de experiencia que todo el obrar de las criaturas presenta una orientación determinada, que en sus actuaciones las cosas se dirigen hacia un objetivo, y que éste es de algún modo la causa de su obrar: las plantas, por ejemplo, poseen un ciclo vital que se orienta determinadamente a la producción de flores y frutos, origen de nuevos individuos vegetales; los animales se mueven hacia un objeto que constituye como el remate de su operación; los hombres actúan en pro de unas metas que esperan alcanzar, y en otro caso no obrarían, pues advierten que su actividad sería vana. Por eso, el análisis de la causalidad eficiente se corona con el estudio del fin, verdadero principio del obrar creado.

1. NATURALEZA DE LA CAUSA FINAL

La causa final es *aquello en vista de lo cual algo se hace (id cuius gratia aliquid fit),* es decir, *aquello por lo que el agente se determina a obrar,* la meta a la que tiende con sus operaciones: el carpintero trabaja la madera para hacer una mesa, el padre de familia ejerce su profesión a fin de sostener a su mujer y a sus

hijos, las partes de un organismo actúan de una manera precisa para salvaguardar el bien del todo, etc.

Rasgos distintivos de la causa final

Como hicimos al tratar de las demás causas, señalaremos ahora en breve síntesis algunas de las notas definitorias de la causalidad final, para determinar mejor su naturaleza:

a) *El fin causa por modo de atracción:* es justamente lo que caracteriza la causalidad del fin en contraposición a los otros géneros de causas. La materia y la forma ejercen su causalidad en su mutua unión como potencia y acto; el agente, educiendo una nueva forma de la materia; el fin, atrayendo al agente hacia sí, moviendo algún tipo de apetito u orientación natural, y actualizando así las potencias operativas de la causa eficiente: *lo propio del fin es atraer.*

b) *La causa final tiene razón de bien:* el fin es aquello en lo que reposa el apetito, lo que colma una determinada inclinación: así, el deseo de saber descansa cuando se logra la ciencia, que es su fin. El término de cualquier tendencia constituye una perfección para su sujeto, pues se trata de un acto para el que éste se encontraba en potencia: y por eso tiene razón de bien. *Si el fin atrae es precisamente porque es bueno, y porque, en cuanto tal, puede perfeccionar a otros:* esta es la raíz de su apetibilidad, lo que hace que se desencadene la actividad del agente que va en pos de su propia perfección. En resumen: el fin, «aquello a lo que tiende el que obra, es necesariamente algo adecuado para él, ya que no se movería a conseguirlo sino en virtud de alguna conveniencia. Y como lo que es apropiado para alguien, es su bien, resulta que todo agente obra por el bien»[1].

c) *El fin es verdadero principio causal,* ya que es causa todo aquello que influye positivamente en el ser de otra cosa, y no cabe duda que el efecto tiene una dependencia real con respecto al fin, pues sin causa final el agente no se movería, y no tendría lugar el efecto.

1. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles,* III, 3.

2. TIPOS DE CAUSA FINAL

El fin adopta una multiplicidad de formas, según el aspecto bajo el que se le considere. Y así, los fines de la persona que emprende un viaje son múltiples: la ciudad a la que se encamina es el *fin* de la misma acción de viajar; la resolución de un negocio, el *fin* que le ha movido a emprender la marcha; a su vez, desea solucionar esos asuntos con el *fin* de obtener un ascenso en la empresa, que le permitirá un mayor desahogo económico a su familia.

Esta diversidad permite establecer una serie de distinciones entre las diferentes modalidades de la causa final.

Fin intrínseco y fin trascendente

Se denomina fin intrínseco de una operación al resultado natural de la misma: el aumento de temperatura en los cuerpos contiguos es, en este contexto, fin de la acción del fuego sobre ellas; el fin de la generación de los animales consiste en la nueva forma sustancial educida por medio de ella; el del obrar de un carpintero es la mesa que produce con su trabajo. Al fin intrínseco se le suele llamar también *fin-efecto, en cuanto que es producto de la acción.*

Fin trascendente de una acción es el objetivo al que está dirigida. Por ejemplo, un perro se dirige a un lugar concreto, porque allí podrá pasar la noche a reparo o recibir el alimento que necesita: el descanso o la alimentación son, en este caso, fines trascendentes con respecto a la acción de caminar.

Cuando se trata de seres inteligentes y libres, el fin trascendente es a veces fruto de una elección del sujeto; y así el hombre puede proponerse la consecución de la fama o el aumento de prestigio como meta de su trabajo habitual. A este fin se denomina en Etica *finis operantis* (fin del que actúa), por contraposición al *finis operis* (fin de la obra), que es el fin intrínseco de la acción.

Fin último y fines próximos

En una serie encadenada de causas finales, *se llama fin último a aquél por el que se tiende a todos los demás fines en un determinado ámbito; fin próximo, en cambio, es el que se pretende*

con vistas a otro fin ulterior; y así el restablecimiento de la paz perdida por la guerra es la causa final de un ejército, en tanto que las distintas victorias parciales son fines próximos, encaminados al triunfo final.

En términos absolutos, el fin último de todo lo creado es Dios, ya que sólo El es el Ser por Esencia y la Bondad Infinita. Puesto que las cosas tienen poder de atraer –son fines– en la medida en que son buenas, sólo lo que es Bueno por sí mismo y de modo total puede tener razón de Fin Ultimo, del que dependen los otros fines. Sin embargo –como se estudia detenidamente en Etica–, las criaturas libres, aunque naturalmente ordenadas al Bien, pueden desordenadamente proponerse como fin último algo diverso de Dios.

Fin honesto, deleitable y útil

Se trata de una división del fin que la Etica estudia con particular atención: aquí nos limitamos a definir estos aspectos del *bien,* que originan otros tantos tipos de atracción final:

a) *Se denomina fin honesto a aquél que se quiere en sí mismo,* en cuanto es efectivamente bueno para el ente que lo desea.

b) *Bien deleitable es el mismo bien honesto, en cuanto aquieta el deseo y produce un gozo,* que se sigue del bien poseído.

c) Por último, *bien útil es el bien que se quiere como medio:* no por sí mismo, sino más bien en razón del bien honesto y deleitable.

Por ejemplo, la medicina es un bien útil, pues no se quiere en sí misma, sino en orden a la salud corporal; la ciencia o la virtud son bienes honestos, que perfeccionan al que las posee; y la satisfacción que produce esa virtud, o la ciencia en cuanto aquieta el afán de saber, son bienes deleitables.

Fin producido y fin poseído

Existen acciones que tienen como resultado un objeto que antes no existía: son «productoras de su fin» *(factivae finis);* otras, sin embargo, no producen un nuevo ente, sino que relacionan al

que obra con una realidad ya existente *(adeptivae finis)*. El artista, cuando plasma su obra en una materia, da realidad al fin que antes se había propuesto: es autor de ese fin; al contrario, el hombre que ama a otra persona no la crea sino que se une, con un movimiento de la voluntad, a un ser ya existente.

En el primero de los casos, la producción del fin es una muestra de la *perfección* del agente, que comunica su propia actualidad a otro que no la posee; así, por ejemplo, Dios, al amar a las criaturas, las crea, y les otorga su ser y su bondad. En el segundo caso ocurre lo contrario: el que desea poseer bienes materiales manifiesta por ese mismo hecho su *indigencia*, la necesidad que tiene de perfeccionarse con algo exterior y, por consiguiente, su propia imperfección; del mismo modo, las criaturas se dirigen a Dios para colmar el deseo de felicidad inscrito en su naturaleza, no como a un fin que ellas producen, sino como a algo más perfecto que deben alcanzar con sus operaciones.

Se suele decir que el agente *desea (appetitus)* el fin que no tiene y que colma su indigencia, y que, en cambio, simplemente *ama* el fin que se propone sólo para comunicar su perfección, por pura bondad o liberalidad. De esta manera, a Dios le compete actuar por amor, pero nunca por deseo. En cambio, las criaturas obran por fines deseados, aunque también comunican a otros sus bienes, sin buscar siempre sólo su propia perfección: y en este último caso, cuando obran con desinterés, se asemejan más a Dios.

3. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

La exigencia de la finalidad, aunque se descubra más fácilmente en los agentes libres, es algo que concierne a todo ente, en la medida en que es causa: *todo agente obra por un fin*[2]. Así lo manifiesta el orden y la regularidad observables en las actuaciones de la naturaleza, en las que advertimos que los mismos efectos

2. En filosofía se llama mecanicismo a la doctrina que enseña que toda la realidad –o, al menos, la naturaleza– posee una estructura semejante a la de una máquina. El mecanicismo radical intenta explicar todo basándose tan sólo en la causalidad eficiente y negando la finalidad. Sin embargo, algunos mecanicistas moderados (LEIBNIZ, por ejemplo) han admitido la finalidad. En el pensamiento filosófico y científico posterior a DESCARTES hay un consenso casi unánime en el carácter mecánico de lo real. Entre otros autores se puede citar a DESCARTES, LOCKE, HUYGENS, NEWTON, MERSENNE, HOBBES (mecanicismo radical), GASSENDI y BOYLE (mecanicismo atomista), y un largo etcétera.

suceden de modo certero las mismas causas, y que las causas se ordenan a conseguir ciertos resultados: su fin propio. Tanto los seres libres, como los que actúan de forma necesaria obran, justamente, para conseguir su fin; de lo contrario no actuarían: «si el agente no tendiese a algún efecto determinado, todos le serían indiferentes; pero lo que es indiferente a varias cosas, no produce una de ellas en vez de otras (...) y, por tanto, sería imposible que actuara. Así, pues, todo agente tiende a algún efecto, que se dice su fin»[3].

> Actuar por un fin no significa percibirlo como tal fin; implica solamente una dirección precisa en las operaciones. En el obrar libre, el término de la acción es conocido de antemano, y ejerce su causalidad final precisamente en cuanto que, advertido por la inteligencia, mueve a la voluntad. Pero también los seres no inteligentes y los que carecen en absoluto de conocimiento actúan por un fin, se mueven hacia algo determinado, aunque sin saberlo. «En las cosas que más manifiestamente obran por un fin, llamamos fin a aquello a lo que tiende la inclinación del agente; si alcanza ese término, decimos que ha logrado su fin, y si no lo obtiene, afirmamos que se aparta de su objetivo, como es notorio en el caso del médico que pretende dirigirse a una meta concreta. Y no importa a este respecto que quien se encamina a su fin lo conozca o no, pues como el blanco es el fin propuesto por el arquero, del mismo modo es el fin del movimiento de la flecha: pues toda orientación o tendencia del agente se encamina a un fin preciso»[4].

La finalidad en el obrar natural

La existencia de una causa final en los procesos no libres se puede inducir de una atenta observación de la naturaleza:

a) *El orden interno de las acciones de la naturaleza:* es patente que en todos los procesos ordenados a un fin, las distintas etapas se suceden por causa de ese fin. *El fin es causa del orden:* nada explica que unos acontecimientos sucedan regularmente a otros si no es la existencia de un fin común a todo el proceso. Todos los procesos naturales gozan de un orden preciso: el niño pasa por distintos estados antes de alcanzar su completo desarrollo como hombre; la mariposa pasa sucesivamente por las mismas

3. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles,* III, 2.
4. *Ibidem.*

fases: larva, crisálida, adulto; los vegetales producen el fruto como resultado de la fecundación de la flor.

También se comprueba la existencia de un finalismo en la naturaleza al examinar la estructura de los entes naturales: en el organismo viviente, por ejemplo, cada órgano tiene su función (los dientes están *para* comer; los pulmones *para* respirar; los ojos *para* ver). En la naturaleza inanimada es más difícil percibir los fines, precisamente porque se trata de entes más imperfectos: sin embargo, es claro que las sustancias inertes están en función de los seres vivientes, permitiendo su alimentación, conservación, etc.[5].

b) *La regularidad de los procesos naturales* es una manifestación de que tienden a un fin; y en cambio, la ausencia de finalidad se revela en los fenómenos desordenados y que acontecen por un puro azar. El sucederse de condiciones ambientales favorables al desarrollo de la vida humana, animal y vegetal, muestra de modo palpable la existencia de una finalidad en esos procesos climáticos; accidentalmente, una lluvia torrencial, un terremoto, una helada, etc., pueden dañar las cosechas o dificultar la supervivencia de alguna especie animal, pero consideradas en su conjunto, las precipitaciones atmosféricas, la disposición geológica del terreno, la distribución cronológica o espacial de temperaturas, favorecen la persistencia de los seres vivos, y se ordenan a ella. La constancia que se observa en los procesos de la generación natural es otro ejemplo fehaciente del fin inscrito en la naturaleza, que culmina en la conservación de las especies: la vaca engendra un ternero; los caballos, potros; los árboles producen sus frutos.

c) *La existencia de los males físicos* también supone, por contraste, la presencia de un fin en el obrar natural: si las acciones no se dirigieran a un objetivo concreto, no se podría hablar de mal, de falta de consecución de un fin, ya que algo es malo en la medida en que no alcanza la perfección a la que tiende.

5. Los prejuicios nominalistas en contra de la idea aristotélica de finalidad natural suponen un pesado lastre, del que muy pocos filósofos modernos y contemporáneos serán capaces de librarse. OCKHAM se desembarazó del finalismo de la naturaleza con abierta claridad: «En los inanimados no hay causa final, porque son agentes que obran por necesidad de naturaleza, sin tender a ningún fin» (*Summulae in libros Physicorum*, II, 6). Ya para ESCOTO el finalismo no era más que una metáfora: «*Finis non movet nisi metaphorice, igitur non effective*» (*Op. Oxon.*, II, dist. XXV, n. 24).

La existencia de criaturas deformes en las generaciones naturales, por ejemplo, constituye una confirmación de la existencia de un fin –el nuevo animal normalmente constituido–, sin el que la criatura defectuosa no podría considerarse como un *mal.*

Tanto la existencia de los defectos naturales, como el azar y la casualidad, no se oponen a la finalidad, sino que manifiestan simplemente la contingencia de los agentes naturales, que no siempre logran su fin.

En definitiva, hay que afirmar que existe en todas las cosas una propensión natural a actuar de acuerdo con un fin determinado: y este fin es siempre la mayor actualidad, la perfección máxima que cabe en un género. Se puede decir, entonces, que *el fin inmediato de todos los entes es la misma perfección de su especie:* todos los procesos físico-químicos de un animal se ordenan a producir y a conservar su *forma sustancial,* a evitar que ésta se pierda, a procurar que desarrolle todas sus potencialidades; y así sucede con todos los entes. Además, todas las criaturas, al tender a la perfección de su especie, se *ordenan a asemejarse a Dios* en la medida de su participación en el ser: el fin de una piedra, del mar, de las montañas, etc., además de las finalidades secundarias respecto a la armonía del universo, es dar gloria a Dios, al constituir una representación de la Belleza, de la Bondad del Ser Divino.

La inclinación de que venimos hablando se denomina *apetito natural* del fin, porque surge de los principios de la propia naturaleza, y no de un conocimiento del fin en cuanto tal: de ahí su carácter necesario. El apetito que surge del conocimiento, en cambio, se denomina *elícito,* y es ya una potencia activa (que está determinada en el caso de los apetitos sensitivos, y que es libre en el caso del apetito intelectual o voluntad)[6].

La finalidad en las actuaciones libres

Los seres inteligentes tienden a sus fines de una manera peculiar: lo conocen como tal fin, interiorizándolo, y, en consecuen-

6. En la voluntad humana encontramos un apetito o tendencia *sui generis,* que, siendo elícito, fluye sin embargo de manera espontánea y necesaria. SANTO TOMÁS DE AQUINO llamó técnicamente a esta inclinación *voluntas ut natura,* porque, por una parte, está determinada *ad unum* como cualquier apetito natural, pero, por otra, no va en pos de un bien concreto, sino de la razón de bondad en general, conocida por el intelecto.

cia, tienen dominio sobre las acciones relacionadas con él. El hombre puede proponerse un objetivo u otro, y ordenar a su consecución todo un conjunto de actuaciones: el carpintero que pretende construir una mesa lleva a cabo una serie de operaciones encaminadas a realizarla –corte y preparación de la madera, ensamblaje de los distintos elementos, barnizado–, y lo mismo sucede con la persona que se propone sacar adelante una familia, estudiar una carrera, organizar una empresa, etc. Este tema es objeto de una detallada consideración por parte de la Psicología y de la Etica.

La finalidad natural exige una inteligencia ordenadora

Hemos ya visto que la finalidad en el obrar natural es un dato de experiencia; y, por otra parte, se advierte que «la acción del agente, para que alcance su fin, es necesario que guarde una proporción con él, cosa que no puede ser hecha más que por una inteligencia que conozca el fin y la razón de fin, y la proporción entre el fin y lo que a él se dirige. De otro modo, la conveniencia de la acción al fin sería fortuita (y, por tanto, muy infrecuente, en contra de lo que observamos de continuo). Pero la inteligencia que preordena algo a un fin, a veces se halla unida al agente, como en el hombre; otras veces, separada, como sucede en la flecha, que tiende hacia el blanco en virtud de la inteligencia del arquero»[7].

Como las criaturas carentes de conocimiento no pueden dirigirse a su fin como consecuencia de la aprehensión del mismo, es necesario que estén ordenadas a él por alguna inteligencia superior. El orden y la finalidad del universo es una de las vías más expeditas para alcanzar el conocimiento de Dios como Inteligencia Suprema ordenadora: de hecho, es el camino más utilizado para el ascenso natural a Dios[8].

7. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 1, a. 5, c.

8. En la *Crítica de la razón pura*, KANT estigmatizó la demostración de la existencia de Dios basada en la finalidad. Su crítica se apoya en la imposibilidad de pasar del mundo fenoménico al nouménico y, por tanto, el Dios que a lo sumo alcanzaría tal argumento no sería el Dios creador, sino un demiurgo. Sin embargo, KANT reconoce que la prueba teleológica, aunque no de un valor apodíctico, tiene mucha fuerza de convicción y es la más sólida que puede ofrecerse.

4. EL FIN, CAUSA DE LAS DEMÁS CAUSAS

El fin es la primera de las cuatro causas, el presupuesto necesario para que se den los restantes tipos de causalidad: como ya vimos, «el fin es causa de la causalidad del agente, porque hace que éste produzca su efecto; de la misma manera, hace que la materia *sea* causa material y que la forma *sea* causa formal, ya que la materia no recibe a la forma sino por el fin (es decir, en orden a la producción de un nuevo ente, o de una nueva perfección accidental), y la forma inhiere en la materia por el mismo motivo. Y ésta es la razón de que se afirme que el fin es la *causa de las causas (causa causarum),* porque es causa de la causalidad de todas las causas»[9]. Por ejemplo, si un arquitecto se propone construir un edificio residencial (causa final), en virtud de ese motivo se mueve a actuar (eficiencia), y realiza un proyecto de la nueva construcción (causa formal); y en función de la estructura del edificio, elegirá tales o cuales materiales (causa material). Las casas no constituyen un reparo contra la intemperie *porque* tienen muros y techo, sino que tienen muros y techo *para* proteger del frío y del calor. Y lo mismo sucede en los procesos naturales: los huesos no sostienen el cuerpo *porque* «resulta» que son sólidos, sino que son sólidos precisamente *para* sostener el cuerpo.

Aunque en el ámbito de la realización del efecto, el fin sea lo último que se consigue, en el orden de la inclinación a causar es siempre lo primero. Y así se suele decir que el fin es lo último en la ejecución, y lo primero en la intención: nada se movería a actuar si no se encuentra inclinado a ello, o por su misma forma natural (apetito) o por la aprehensión intelectual del fin; sin embargo, esa inclinación sólo se actualiza y logra su término después que ha intervenido la causa eficiente y, en su caso, las causas material y formal[10]. Una persona no iniciaría unos estudios si no estuviese movida por el deseo natural de saber, y con el fin de asegurarse un modo de vida digno (primero en la intención); aunque el resultado de esa actividad –la ciencia– sólo lo obtenga después de varios años de estudio (último en la ejecución).

9. *Idem, De principiis naturae,* c. 4.

10. Un modo errado de entender la finalidad es considerarla como una causa eficiente invertida. Esta posición es sustentada por BERGSON, para quien el finalismo no es más que un mecanicismo al revés: «La doctrina de la finalidad... implica que las cosas y los seres no hacen sino realizar un programa una vez trazado... Como en la hipótesis mecanicista, se supone aquí también que todo está dado. El finalismo así entendido no es sino un mecanicismo al revés. Se inspira en el mismo

La conexión entre las causas

Del papel preponderante del fin y de la dependencia de las demás causas con respecto a él, se comprueba que existe una relación íntima entre las cuatro causas: *el fin mueve al agente, el agente educe la forma, y la forma organiza la materia.*

Las cuatro causas no deben concebirse como yuxtapuestas o aisladas, sino produciendo su causalidad según un orden determinado, que podemos resumir como sigue:

a) *Las causas extrínsecas:* el agente es causa del fin en cuanto a la realización o adquisición, ya que el fin se consigue por las operaciones del agente. Pero la causa eficiente no hace que el fin sea fin, no es causa de la causalidad del fin: como vimos, la razón de que el fin sea apetecido es su misma índole de bien, el hecho de constituir una perfección; por eso, el agente no hace que el fin sea fin (que sea bueno), sino simplemente que se obtenga la bondad que el fin supone.

En este sentido, el agente es movido por el fin (motor movido: *movens motum),* mientras que el fin ya no es movido por nada (motor inmóvil en su género: *movens immobile).*

b) *Las causas intrínsecas:* como ya se dijo, forma y materia son causas mutuas en cuanto al ser: la forma organiza a la materia y le da el ser, y ésta sustenta a la forma como la potencia sustenta al acto.

c) *Las causas extrínsecas son causa de las intrínsecas:* la materia y la forma –causas intrínsecas– no se unen si no es por la intervención de un agente, que a su vez no actúa si no es por la intención de un fin –causas extrínsecas.

Esta relación mutua entre las causas tiene gran trascendencia en el ámbito de la vida espiritual. El papel rector de la causa final es un índice de la preeminencia de la voluntad –cuyo objeto propio es el bien en cuanto bien– sobre las distintas facultades humanas; además, en la esfera de las causas eficientes, la voluntad libre es la causa más perfecta, pues posee un cierto dominio sobre el fin: precisamente por eso puede afirmarse que sólo los seres

postulado que él, con la sola diferencia de que... coloca delante de nosotros la luz con la cual pretende guiarnos, en vez de colocarla detrás. Sustituye la impulsión del pasado por la atracción del porvenir» *(L'Evolution créatrice,* Alcan, París 1909, pp. 42-43). Para el filósofo francés, mecanicismo y finalismo son dos imposturas porque suponen un modo de entender la realidad como algo completamente dado, cuando –según él– la verdad sería que lo real está en un continuo e imprevisible devenir. Sin embargo, se ve obligado a reconocer que, aunque el mecanicismo puede ser refutado y de hecho lo ha sido, no ocurre así con la finalidad.

espirituales no son movidos por otros sino que se mueven a sí mismos, siendo agentes en el sentido más riguroso del término.

Y si el fin es la causa del orden, es patente que el desviarse respecto al fin previsto trastoca el encadenamiento entre las causas, distorsionando el recto ejercicio de la causalidad: la no consecución del fin es el fracaso absoluto del proceso causal: de ahí que todo el poder causal entregado por Dios al hombre sufra, se torne estéril a causa del pecado, que constituye su desordenación con respecto al fin último.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* lib. V, c.2; lib. XII, cc. 7 y 10; *Etica a Nicómaco,* lib. I, cc. 2, 5 y 9; *De caelo,* lib. I, c.4; *Física,* lib. II, c.4. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae,* I–II, q.1; *Summa contra gentiles,* lib. III. R. ALVIRA, *La noción de finalidad,* EUNSA, Pamplona 1978. P. JANET, *Les causes finales,* París 1882. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad,* Buenos Aires 1949. C. HOLLENCAMP, *Causa causarum,* Univ. Laval, Québec 1949.

CAPÍTULO VII

LA CAUSALIDAD DE DIOS Y LA CAUSALIDAD DE LAS CRIATURAS

Acabamos de considerar la conexión que existe entre los distintos géneros de causas, el influjo recíproco que ejercen unas sobre otras, y cómo la causa final y eficiente actúan sobre las causas material y formal: con eso ha quedado claro que no se trata de realidades aisladas e independientes, sino que hay una subordinación entre unas causas y otras.

También dentro de las mismas causas eficientes descubrimos una interdependencia: el instrumento, por ejemplo, es causa de su efecto, pero recibe toda su eficiencia de la causa principal. La gravitación cósmica, por poner otro ejemplo, determina el movimiento orbital de la luna; ésta influye de modo decisivo en el flujo y reflujo de las aguas del mar, que, a su vez, producen la erosión de las costas, pudiendo incluso dar origen a cedimientos del terreno, y así sucesivamente.

Aparte de esta subordinación de las causas agentes entre sí, existe otra, más radical, que es la que todas guardan en relación a Dios, Causa Primera y Principio eficiente de toda la causalidad de las criaturas. Las características de la Primera Causa y su relación con los agentes creados es el tema que abordamos en las páginas que siguen.

1. La limitación de la causalidad creada

El «hacerse» y las formas, objeto propio de la eficiencia causal de las criaturas

La acción del agente creado es causa del hacerse (fieri) del efecto, pero no produce el ser en cuanto tal. Influye efectivamente en que se produzca una nueva realidad –en el caso de las generaciones y corrupciones–, o en que algo que ya existía adquiera un nuevo modo de ser –como en las mutaciones accidentales–. Sin embargo, una vez que cesa la acción del agente natural, el efecto permanece, demostrando así su independencia *actual* con respecto a la causa que lo produjo. Por ejemplo, cuando el arquitecto edifica una casa, comunica a la materia preexistente una nueva forma accidental, que la hace apta para que se habite en ella, y de este modo influye de modo eficaz en la construcción del edificio –en su hacerse–; pero, terminada la acción de edificar, la casa se mantiene en su ser en virtud de unos principios que ya no dependen para nada del constructor. Y lo mismo sucede con el nuevo animal, resultado de la generación de los padres.

El término propio de la causalidad creada en los procesos de la generación y corrupción es la forma, que es el acto primero de la sustancia corpórea; en los fenómenos de modificación accidental, la meta es un nuevo accidente de la sustancia. *La educción de una forma es siempre el efecto propio de la causalidad de las criaturas;* esto se advierte con claridad si recordamos que una sustancia es causa en tanto que influye realmente en el efecto, es decir, en la medida en que éste no puede subsistir si aquélla se suprime. Pero es notorio que lo que desaparece al sustraer la causa eficiente creada es el proceso de información de una materia, la producción de una nueva forma, que es donde de suyo acaba el ímpetu del agente; no se elimina, en cambio, la misma realidad del efecto, que continúa subsistiendo en su ser.

En consecuencia, el agente creado no es causa única y absoluta de su efecto, sino más bien es causa de que éste se origine, de su producción. Las generaciones, que son el tipo más profundo de causalidad en la naturaleza material, deben considerarse como *via in esse,* es decir, como camino por el que un efecto llega al ser, por la adquisición de una nueva forma sustancial: y por eso, «removida la acción del generante, cesa el paso de la potencia al acto, que constituye el hacerse *(fieri)* de los engendrados, pero no cesa, sin embargo, la forma misma según la cual el generado tiene

el acto de ser. Y por ende, cuando cesa la acción del generante, el ser de las cosas producidas persiste, pero no su devenir»[1].

Las criaturas, causa particular de su efecto

La precariedad de las causas creadas se observa aún más claramente al tener en cuenta *el modo* en que actúan:

a) *Los agentes naturales obran siempre transmutando:* ya se trate de un cambio accidental, ya de la producción de un nuevo ente, las criaturas actúan sólo alterando una realidad anterior por medio del movimiento.

b) *Por tanto, las causas creadas, en su obrar, presuponen un objeto ya existente:* si lo que producen es una modificación accidental, necesitan un sujeto ya en acto, en el que producen esa transformación; si lo generado es una nueva sustancia, requieren también la materia prima, de la que educen una nueva forma sustancial, desproveyéndola de la forma que poseía anteriormente: el fuego engendra fuego en otra sustancia material, las plantas se desarrollan a partir de una semilla y con el acopio de materiales de que les provee el medio ambiente; los animales engendran a sus hijos con la sustancia de su propio cuerpo.

c) *La eficiencia causal de los entes finitos se encuentra limitada por su propia capacidad activa y por las condiciones del sujeto sobre el que actúa:* está claro que nadie puede producir más perfección que la que él mismo posee (nadie puede comunicar una ciencia que no conoce, o generar una forma sustancial diversa de la propia); pero además, la virtud eficiente de una causa se ve coartada por la potencialidad de la materia que transmuta o en la que influye: por más inteligente que sea un científico, nunca podrá conferir más conocimientos que los que admita la capacidad del alumno; de modo semejante, la pericia de un escultor se ve rebajada por las malas disposiciones del mármol que labra.

d) *En consecuencia, la causalidad de lo creado no tiene como efecto propio e inmediato el ser de su efecto:* la causalidad de la criatura no explica la totalidad del efecto, sino sólo alguna de sus perfecciones, las que el eficiente puede comunicar y el suje-

1. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia,* q. 5, a. 1, c.

to –por sus propias condiciones– es capaz de admitir. Por eso, ninguna causa creada produce el ser total del efecto; incluso tratándose de una generación, no produce el ente del no ente sin más (de la nada), sino *este* ente de algo que no era *este* ente: por ejemplo, una nueva planta a partir de la semilla.

Las causas creadas influyen directa e inmediatamente, más que en el ser del efecto, en su *modo de ser*, ya sea sustancial o accidental: donde termina propiamente su influjo causal es en la *forma:* el caballo, por ejemplo, no es inmediatamente causa de que el potro *sea* (tenga *ser*), sino de que sea *potro*.

> Esto no significa que la causa no influya en el ser del efecto –pues entonces no sería realmente causa–, sino sólo que lo alcanza de manera mediata e indirecta, es decir, a través de la forma, que es su efecto propio. Ninguna criatura puede constituirse como causa del *ser en cuanto tal*, pues en su actuación siempre presupone algo que *ya es*, que tiene el ser: los agentes creados «no son causa del ser sin más, sino causa de que algo sea *esto*, como hombre o blanco. El ser sin más (...) nada presupone, porque no puede darse algo antes del ser, que sea ajeno al ente (es decir, que no sea). Por la acción de las criaturas se hace *este* ente o un modo de ser de este ente, pues de un ente que ya existía se produce *este nuevo* ente, o una modificación en él»[2].

Hay que decir, por tanto, que las causas creadas, en relación al ser, son siempre *causas particulares*, es decir, alcanzan a su efecto, no en cuanto es *ente*, sino en cuanto es un tipo particular de ente, una especie de ente. Es lógico, por otra parte, pues todo obra en la medida en que está en acto; y como las criaturas poseen una actualidad de ser limitada (no son puro acto de ser), por fuerza tienen que causar efectos limitados en el orden ontológico.

La causalidad creada exige una causa primera, que sea causa del ser

Recogiendo las conclusiones de los apartados precedentes, advertimos que la eficiencia de las criaturas no basta para fundar absolutamente el ser del efecto. Se ha insistido en que alcanza su

2. *Idem*, *Summa contra gentiles*, II, 21.

«hacerse» o devenir, justamente para evidenciar esta importante verdad.

Sin embargo, se ha puesto también de manifiesto que la causa creada es efectivamente causa y, que en consecuencia, influye en el ser del efecto. Esto quiere decir que es perfectamente válida la fórmula «el ente creado causa una nueva sustancia». Recordemos que, aunque la forma es el fin de la generación, el efecto es una nueva sustancia. Pero, como es obvio, esta nueva sustancia no procede sólo de la potencia del agente, sino a partir de una potencia pasiva preexistente *(ex materia).*

En consecuencia, *toda causación creatural exige de manera radical el ser que se presupone.* La causa de ese ser es Dios, Acto de Ser Subsistente, Causa Primera y Universal, en contraposición al cual los restantes entes no son sino *causas segundas:* sólo la causalidad divina puede tener como objeto propio el ser.

Tener como objeto propio el ser se puede entender de dos maneras: creación y conservación. La creación es el acto fundacional del ser de las criaturas a partir de la nada. Por parte de Dios es un acto *ab aeterno* y único, que sin embargo desde el punto de vista humano se despliega en el tiempo. Esta perduración temporal del acto divino es lo que se llama conservación, que realmente no se distingue del acto creador[3]. Se ve con claridad que si Dios no hubiese creado nada existiría, e igualmente si Dios no conservase en el ser (que es lo mismo que crear) todas las criaturas decaerían en la nada.

La fundación radical del ser es privativa de Dios, porque sólo Dios es el Ser subsistente, y una Causa universal y todopoderosa. Veámoslo brevemente:

– *ser subsistente y por esencia:* únicamente el Ser absoluto e ilimitado, la Plenitud de Ser, puede tener como efecto propio el *acto de ser* de las criaturas; en cambio, lo que sólo es un *modo de*

3. La conservación en el ser por parte de Dios ha sido malentendida repetidas veces a lo largo de la historia. DESCARTES, por ejemplo, la concibió como una *creación continua,* es decir, como un crear y recrear continuamente por parte de Dios. Todo ocurre, para él, como si en cada instante las cosas dejasen de ser y Dios las recrease: «De que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no sigue produciéndonos, es decir, conservándonos» *(Principios de la filosofía,* I, 21). La misma idea se puede leer en MALEBRANCHE *(Entretiens métaphysiques,* VII) y en el *Diccionario* de P. BAYLE. En realidad, entre creación y conservación sólo hay distinción de razón: la conservación no es más que el único acto creador de Dios, que, desde el punto de vista del efecto, se prolonga en el tiempo tanto como el efecto mismo.

ser particular, un ente participado y finito, no extenderá su virtud a nada que trascienda ese modo de ser restringido;

– *omnipotente:* hemos visto que todos los entes creados presuponen un sustrato sobre el que actuar; ese sustrato, según diste más o menos del acto que se trata de adquirir; requiere una causa eficiente más poderosa para reducirlo al acto: por ejemplo, para poner al rojo un trozo de hierro es necesaria una potencia térmica mucho mayor que para hacer arder un trozo de papel, pues éste se encuentra en potencia mucho más próxima que el hierro con respecto al fuego. Como el ser no presupone nada, causarlo implica tener una potencia infinita: ya no se trata de colmar una distancia más o menos grande entre la potencia y el acto, sino de salvar el abismo infinito que media entre la nada y el ser. La omnipotencia es un atributo exclusivo de Dios, pues sólo El es Acto Puro, no contraído por ninguna esencia;

– *causa universal:* entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser, ya que abarca en extensión e intensidad todas las perfecciones del universo: las de todos los entes (extensión), y en todos sus aspectos (intensidad); ninguna causa particular, por tanto, alcanza inmediatamente al ser, sino que éste es el efecto propio de la Causa primera y universalísima que es Dios, que contiene en plenitud todas las perfecciones.

En definitiva, sólo Dios es «Agente como el que da el ser *(per modum dantis esse),* y no sólo como el que mueve o altera *(per modum moventis et alterantis)*»[4]. Esto no significa que a cada nueva criatura Dios le otorgue un ser de la nada (es el equívoco de la «creación continuada»); significa simplemente que Dios con su acto originario fundó todo el ser, ya actual, ya posible, o sea: no sólo los entes que aparecieron en el primer instante del tiempo, sino también todos los que serían originados, con el transcurso de los siglos, por las transmutaciones naturales y artificiales.

2. Rasgos característicos de la Causa Primera

Como puede observarse, la terminología *Causa Primera* (Dios)-*causas segundas* (criaturas), equivale a otras usadas también con frecuencia: *causa del ser-causa del «fieri»* (hacerse),

4. TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaphysicorum,* lect. 3.

causa universal-causa particular, causa trascendental-causa predicamental.

La Causa del ser es causa *primera,* en cuanto que está presupuesta a cualquier otra causa, como el ser se presupone a todo efecto[5]; es causa absolutamente *universal,* porque abarca todas y cada una de las perfecciones creadas, en tanto que los agentes particulares abrazan sólo un tipo de efectos; y es causa *trascendental* por el mismo motivo: porque su efecto propio es el ser, que trasciende a todos los predicamentos, mientras que las causas predicamentales producen sólo modos de ser determinados.

Por contraposición a las causas segundas, la Causa Primera puede definirse por las siguientes notas:

a) *Es causa de las especies como tales,* mientras que las causas segundas sólo producen su transmisión: un hombre, por ejemplo, no puede ser causa de la especie humana en cuanto tal, de toda la perfección contenida en ella, «pues entonces sería causa de todos los hombres y, por consiguiente, de sí mismo, cosa que es imposible; al contrario, *este* hombre es causa de *aquel* hombre. Pues *este* hombre existe porque la naturaleza humana se encuentra en *esta* materia (...): es decir, *este* hombre no es causa del hombre sino en cuanto que es causa de que la forma humana se realice en *esta* materia; lo que equivale, simplemente, a ser principio de generación de este hombre (...). Luego es necesario que haya una causa que produzca propiamente *(per se)* la especie humana en cuanto tal (...) y esta causa es Dios»[6].

b) *Es causa de la materia,* en tanto que las criaturas sólo dan lugar a los sucesivos cambios de forma. Como ya quedó dicho, en la producción de cualquier nuevo efecto las criaturas presuponen un sujeto previo, que en el caso de las generaciones es la materia: ésta, que constituye el sustrato último de todos los cambios sustanciales, es efecto propio de la causalidad de la causa suprema.

c) *Es causa universalísima,* en oposición a las criaturas que sólo son causas particulares. Todas las causas segundas, al

5. Buena parte de la mentalidad filosófica contemporánea recusa erróneamente no sólo el sentido empírico de la causalidad, sino también su uso trascendental. Según G. MARCEL, por ejemplo, «habría que acabar de una vez con la idea de un Dios Causa, de un Dios que concentra en sí mismo toda causalidad, o incluso en un lenguaje más riguroso con toda utilización teológica de la noción de causalidad» *(L'homme problématique,* París 1955, p. 63).

6. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles,* III, 65.

actuar transmutando, producen un género de efectos particulares, que necesariamente presuponen la operación de una causa universal. Como los soldados no harían nada en orden a la victoria final del ejército, sin el plan de conjunto previsto por el general y sin las armas y municiones de que éste les provee, ninguna criatura podría ser ni obrar –ni producir, por tanto, sus efectos propios–sin la influencia de la Causa Primera, que otorga el acto de ser tanto a la causa como al sujeto que ésta transforma.

d) *Es causa por esencia;* las criaturas, en cambio, sólo causan por participación. Algo tiene una perfección por esencia cuando la posee en toda su plenitud; al contrario, esa perfección se encuentra participada, si el sujeto sólo goza de ella de modo parcial y limitado. *Como todo obra en cuanto que es en acto, sólo lo que sea Acto Puro, Ser Subsistente, puede obrar y causar por esencia;* en cambio, cualquier criatura, al tener necesariamente el acto de ser restringido por su esencia, sólo puede causar por participación, es decir, *por* tener el ser y *en la misma medida* en que lo posee.

En consecuencia, *sólo Dios goza ilimitadamente del poder causal,* y por eso puede producir las cosas de la nada –crearlas–, dándoles su ser; las criaturas poseen sólo una capacidad causal determinada y finita, proporcional al grado en que participan del ser. Además, presuponen para sus propios efectos la acción divina creadora, que les infunde el ser.

Las criaturas producen sus efectos propios, que no son sino determinaciones del ser, en cuanto conservadas por Dios: «Aquello que es algo por esencia, es la causa propia de lo que es eso mismo por participación, de modo análogo a como el fuego es causa de todo lo que ha encendido. Sólo Dios es el ente por esencia, y todos los demás son entes por participación, pues solamente en Dios su ser se identifica con su esencia. Por tanto, el ser de cualquier existente es el efecto propio de la acción divina, de modo que todo aquello que produce algo en el ser, lo origina en cuanto obra en virtud de Dios»[7].

3. Relaciones entre la Causa Primera y las causas segundas

Según acabamos de ver, el mismo ser y la causalidad de las criaturas se fundamenta de modo absoluto en Dios, Causa primera y por esencia.

7. *Ibidem*, c. 66.

Este fundarse de las causas particulares en la Causa universal comporta unas relaciones de total subordinación, no una confluencia o concurso paralelo, en el que la virtud de Dios y la de las criaturas se sumarían para constituir un mismo efecto. Si hubiera que caracterizar con un ejemplo la eficiencia respectiva de Dios y las criaturas, lo más aproximado sería acudir al de la causa principal y su instrumento, y no al de dos causas parciales que se unen extrínsecamente para conseguir un mismo resultado (como dos caballos suman sus fuerzas en la tracción del carro): del mismo modo que el pincel sería incapaz por sí solo de llevar a cabo la realización del cuadro, la criatura quedaría desprovista de su ser y de su poder de obrar si se le privara de su dependencia respecto a Dios.

Sin embargo, hay que hacer dos salvedades:

a) Por una parte, la causa instrumental creada tiene una dependencia efectiva, con respecto al que la utiliza, sólo en lo que se refiere a su acción, mientras que la criatura está sujeta a Dios también en su mismo ser.

b) Por otra, la criatura posee una forma sustancial y unas potencias activas que verdaderamente inhieren en ella de modo permanente, y son raíz de sus actuaciones, hasta el punto de que, en el obrar natural, las operaciones de las causas segundas son proporcionadas a sus causas. Al contrario, en el instrumento –además de la forma propia por la que es capaz de producir su efecto no instrumental– se encuentra *transitoriamente* una nueva virtud, apta para producir un efecto desproporcionado a la causa instrumental. De ahí que, propiamente, el calificativo de instrumento se aplique a las criaturas cuando son utilizadas por Dios en orden a efectos que superan sus propias capacidades –sobre todo, si se refieren al ámbito de la gracia–, mientras que se llaman *causas segundas* también cuando actúan en el orden natural.

De la subordinación absoluta de las causas segundas a la Primera podemos inferir tres consecuencias fundamentales:

a) *La Causa Primera influye más que la causa segunda en la realidad del efecto*, de manera análoga a como el cuadro debe atribuirse propiamente y con mayor motivo al artista y no al pincel o a la paleta que empleó: «En todas las causas agentes ordenadas, siempre ocurre que las causas subsiguientes obran *en virtud* de la causa primera (...). Pero en el orden de los agentes, la causa primera es Dios, y por eso todos los agentes inferiores obran en virtud de El. La causa de una acción, por otra parte, radica

más en aquello por cuya virtud se actúa que en aquél que obra, así como se deriva más del agente principal que del instrumento. En consecuencia, Dios es causa de cualquier acción de manera más principal que las causas segundas»[8].

b) *La Causa Primera y la causa segunda son causas totales en su propio orden,* pues el efecto es producido enteramente por cada una de ellas, y no una parte por una y otra por la otra: «el mismo efecto no se atribuye a la causa natural y a la virtud divina en el sentido de que sea hecho en parte por Dios, y en parte por el agente natural, sino que es producido todo por ambas causas, aunque en modos distintos, así como el mismo efecto se atribuye todo al instrumento y todo también a su causa principal»[9].

Como se ha visto, el efecto propio y adecuado de la causa segunda es la educción de las *formas* (sustanciales o accidentales), y a través de ella las criaturas alcanzan un determinado grado de ser; Dios, al contrario, tiene como efecto propio e inmediato el *ser* de los entes, y por medio de él extiende su propia virtud a todas las perfecciones de las criaturas, incluso a las más remotas. La totalidad de la causación divina resulta de la naturaleza peculiar del *esse* como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones del compuesto: «ya que cualquier criatura y todo lo que hay en ellas participa de algún modo de su acto de ser (...), es necesario que cualquier ente, según todo lo que hay en él, provenga de la Causa primera y perfecta»[10].

> La Providencia divina, por tanto, abarca todo lo que existe en el universo: no sólo las especies universales, sino también cada uno de sus individuos; no sólo el obrar necesario de los entes inferiores, sino también la operación libre de las criaturas espirituales. Y se extiende tanto a las acciones más decisivas del obrar libre –las que pueden cambiar el sesgo de la historia de la humanidad–, como a las actividades cotidianas, en apariencia poco importantes: pues tanto unas como otras participan de la actualidad del *esse* de la persona que las realiza, siendo el ser el efecto inmediato de la eficiencia divina.

c) *La subordinación de las causas segundas a Dios no disminuye, sino que fundamenta la eficiencia del obrar creado.* La

8. *Ibidem,* c. 67.
9. *Ibidem,* c. 70.
10. *Idem, In II Sententiarum,* d. 1, q. 1, a. 2.

acción divina aumenta y acrecienta más la eficacia de las causas subordinadas, en la medida en que esa subordinación se torna más estrecha e íntima, pues la mayor dependencia causal entraña una participación más intensa en la misma fuente de la virtud operativa. Sucede algo similar a lo que acontece a un alumno que sigue fielmente las indicaciones del profesor que le conduce en sus estudios, o al aprendiz que efectúa con docilidad los movimientos que le sugiere el artista avezado: que ven multiplicada su eficacia.

Las causas segundas mantienen una eficiencia propia, pero es patente que ese poder inhiere en ellas en virtud de su dependencia con respecto a esferas causales de índole superior: por ejemplo, el militar subordinado tiene una ascendencia sobre sus súbditos gracias al poder que los jefes del ejército han depositado en él, y el cincel labra el mármol gracias al movimiento que le imprime el artista.

Por tanto, «la potencia activa de un agente inferior depende de la virtud de un agente superior, en cuanto ese agente superior otorga a la causa subordinada la misma potencia por la que obra, o bien porque la conserva, o porque la aplica a la acción»[11]; y como Dios no sólo confiere a las causas segundas su virtualidad operativa, sino que la mantiene y la aplica a su efecto, el vigor de cada una de ellas se ampliará conforme más se sujete a la acción divina.

Puede advertirse el enorme significado de esta profunda realidad en la vida práctica y, sobre todo, en el ámbito de la libertad humana: el sometimiento a la ley de Dios no menoscaba en absoluto la consistencia de las acciones de los hombres; al contrario, las potencia y les otorga una eficacia de proporciones enormes.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De potentia,* q. 3, aa. 7 y 8; *Summa contra gentiles,* lib. III, cc. 65-70. J. M. ARTOLA, *Creación y participación,* Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid 1963. C. FABRO, *Partecipazione e causalità,* S.E.I., Torino 1960. A. D. SERTILLANGES, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas,* Buenos Aires 1969.

11. *Idem, Summa contra gentiles,* III, 70.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ALVIRA, R.: *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978.

ANSCOMBE, G.E.M Y GEACH, P.T.: *Three Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege*, Basil Blackwell, Oxford 1973.

ARTOLA, J.M.: *Creación y participación*, Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid 1963.

AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, 4.ª ed., P.U.F., París 1977.

BÄRTHLEIN, K.: *Die Traszendentalienlehre in der alten Ontologie. I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, De Gruyter, Berlín-N. York 1972.

BECK, H.: *El ser como acto*, EUNSA, Pamplona 1968.

BERTI, E.: *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, en «Studia Patavina» 5 (1958), pp. 477-505.

BRETON, S.: *Essence et existence*, P.U.F., París 1962.

L'«esse in» et l'«esse ad» dans la métaphysique de la relation, Angelicum, Roma 1951.

BRUYNE, E. DE: *Estudios de estética medieval*, Gredos, Madrid 1959.

CAPREOLO, J.: *Defensiones theologiae*, Paban-Pegués, Toulouse 1943.

CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed., Rialp, Madrid 1973.

CENCILLO, L.: *Hylé. La materia en el corpus aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid 1958.

CLAVELL, L.: *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona 1980.

COURTÈS, P.C.: *Cohérence de l'être et Premier Principe selon Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste», 70 (1970), pp. 387-423.

DEGL'INNOCENTI, U.: *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica,* P. Univ. Lateranense, Roma 1971.

Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, P. Univ. Lateranense, Roma 1967.

DERISI, O.N.: *La persona. Su esencia, su vida y su mundo,* Univ. Nacional de la Plata, La Plata 1950.

DUMMETT, M. Y FLEW A.: *Can an effect precede Its Cause?,* Aristotelian Society Proceedings, Suppl. Vol. 28 (1954).

ELDERS, L.: *Aristotle's theology. A commentary on book of the Metaphysics,* Van Gorcum, Assen 1972.

Aristotle's theory of the one: a commentary on book of the Metaphysics, Van Gorcum, Assen 1961.

Le premier principe de la vie intellective, en «Revue Thomiste» 62 (1962), pp. 571-586.

ELDERS, L. Y OTROS: *Quinque sunt viae,* Pont. Acad. S. Tommaso, Roma 1980.

FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione,* S.E.I., Torino 1960.

Partecipazione e causalità, S.E.I., Torino 1960.

FARGES, A.: *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile,* París 1893.

FINANCE, J. DE: *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* 2.ª ed., Univ. Gregoriana, Roma 1960.

Conocimiento del ser. Tratado de ontología, Gredos, Madrid 1971.

FOREST, A.: *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin,* 2.ª ed., Vrin, París 1956.

GARCÍA LÓPEZ, J.: *El valor de la verdad y otros estudios,* Ed. Gredos, Madrid 1965.

Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad, EUNSA, Pamplona 1967.

GARDEIL, H.D.: *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, 4: Metafísica,* Tradición, México 1974.

GARIN, P.: *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin,* Beauchesne, París 1958.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *El realismo del principio de finalidad,* Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1949.

Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Beauchesne, París 1909.

GEACH, P.T.: *Providence and Evil,* Cambridge University Press, Cambridge 1977.

GIACON, C.: *Atto e potenza,* La Scuola, Brescia 1947.

La causalità nel razionalismo moderno, Fratelli Bocca, Milán-Roma 1954.

GILSON, E.: *El filósofo y la teología,* 2.ª ed., Monograma, Madrid 1967.
Les arts du beau, Vrin, París 1963.
L'être et l'essence, Vrin, París 1962.
Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Vrin, París 1947.
El ser y los filósofos, EUNSA, Pamplona 1979.
GOHEEN, J.: *The Problem of Matter and Form in «De ente et essentia» of Thomas Aquinas,* Cambridge (Mass.) 1979.
GONZÁLEZ, A.L.: *Ser y participación,* EUNSA, Pamplona 1979.
GONZÁLEZ ALVÁREZ, A.: *Introducción a la metafísica,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1951.
Tratado de Metafísica. Ontología, Gredos, Madrid 1961.
GRABMANN, M.: *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin,* Aschendorff, Münster 1924.
GRENET, P.B.: *Ontología,* 3.ª ed., Herder, Barcelona 1973.
·HESSEN, J.: *Das Substanzproblem in der Philosophie der neuzeit,* 1932.
HOENEN, P.: *Filosofia della natura inorganica,* La Scuola, Brescia 1949.
HOLLENCAMP, C.: *Causa causarum,* Univ. Laval, Québec 1949.
HUSIK, I.: *Matter and Form in Aristotle,* Berlín 1912.
INCIARTE, F.: *Forma Formarum,* K. Alber, Freiburg 1970.
JALBERT, G.:*Necessité et contingence chez Saint Thomas d'Aquin,* Ed. de l'Université, Ottawa 1961.
JANET, P.: *Les causes finales,* París 1882.
JOLIVET, R.: *La notion de substance.* (Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours), Beauchesne, París 1929.
Tratado de Filosofía, III: Metafísica, C. Lohlé, Buenos Aires 1957.
KASTIL, A.: *Die Frage nach der Erkenntnis des guten bei Aristoteles und Thomas,* Akad. Wiss., Wien 1900.
KESSLER, M.: *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition,* Berchmans, München 1976.
KREMPEL, A.: *La doctrine de la relation chez St. Thomas d'Aquin,* Vrin, París 1952.
LAKEBRINK, B.: *Klassische Metaphysik,* Rombach, Freiburg 1967.
LAVERDIÈRE, R.: *Le principe de causalité,* Vrin, París 1969.
LUCKEY, H.: *Die Bestimmung von «gut» und «böse» bei Thomas von Aquin,* Oncken, Kassel 1930.

MANSER, G.M.: *La esencia del tomismo,* C.S.I.C., Madrid 1953.
MANSION, A.: *Introduction à la physique aristotélicienne,* 2.ª ed. Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1945.
MANSION, S.: *Le jugement de l'existence chez Aristote,* Publ. Univ. de Louvain, Louvain 1946.
MARC, A.: *Dialéctica de la afirmación,* Gredos, Madrid 1964.
L'idée de l'être chez St. Thomas et la Scolastique postérieure, París 1953.
MATTIUSI, G.: *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso di Aquino,* 2.ª ed., Roma 1922.
MAURICE-DENIS, N.:*L'être en puissance d'après Aristote et S. T. d'Aquin,* 1922.
MCINERNY, R.M.: *Studies in Analogy,* Martinus Nijhoff, The Hague 1968.
The Logic of Analogy, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
MEEHAN, F.X.: *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas,* Washington 1940.
MICHOTTE, A.: *La perception de la causalité,* Publ. Univ. Louvain, Louvain 1954.
MILLÁN PUELLES, A.: *Fundamentos de filosofía,* 5.ª ed., Rialp, Madrid 1967.
MONDIN, B.: *La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino,* Herder, Roma 1964.
MONTAGNES, B.: *La doctrine de l'analogie selon St. Thomas,* Publ. Univ. Louvain 1963.
MUÑIZ, F.P.: *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista,* Salamanca 1947.
OEING-HANHOFF, L.: *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1953.
OWENS, J.: *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics,* 3.ª ed., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.
PHILIPPE, M.-D.: *L'activité artistique. Philosophie du faire,* Beauchesne, París 1970.
L'être. Recherche d'une philosophie première, Téqui, París 1972-1974.
PIEPER, J.: *Defensa de la filosofía,* Herder, Barcelona 1973.
El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid 1974.
PÖLTNER, G.: *Schönheit,* Herder, Wien 1978.
RAEYMAEKER, L. DE: *Filosofía del ser,* Gredos, Madrid 1968.
RAMÍREZ, S.: *El concepto de filosofía,* León, Madrid 1954.

RASSAM, J.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás,* Rialp, Madrid 1980.
REGNON, TH. DE: *La métaphysique des causes selon Saint Thomas et Albert le Grand,* París 1906.
ROLAND-GOSSELIN, M.D.: *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin,* Vrin, París 1948.
SANGUINETI, J.: *La filosofía de la ciencia,* EUNSA, Pamplona 1978.
SCHEU, M.: *The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas,* Washington 1944.
SCHULEMANN, G.: *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie,* Meiner, Leipzig 1929.
SELVAGGI, F.: *Causalità e indeterminismo,* Univ. Gregoriana, Roma 1964.
SERTILLANGES, A.D.: *La idea de creación y sus resonancias filosóficas,* Buenos Aires 1969.
SÖHNGEN, G.: *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom «ens et verum convertuntur» als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation,* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1930.
STALLMACH, J.: *Dynamis und Energeia,* Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1959.
TRENDELENBURG, A.: *Historische Beiträge zur Philosophie, I. Geschichte der Kategorienlehre,* Hildesheim, Olms 1963.
TUGENDHAT, E.: *TI KATA TINOE. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe,* Karl Alber,Freiburg–München 1958.
VANNY-ROVIGHI, S.: *Elementi di filosofia, II: Metafisica,* 4.ª ed., La Scuola, Brescia 1974.
WALLACE, W.: *The elements of Philosophy,* Alba House, N. York 1977.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LIBROS DE INICIACION FILOSOFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (3.ª reimp.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (3.ª ed.).
3. Angel Rodríguez Luño: *Etica* (3.ª reimp.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (1.ª reimp.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (2.ª ed.).
6. Mariano Artigas, Juan José Sanguineti: *Filosofía de la Naturaleza* (2.ª ed.).
7. Mariano Artigas: *Introducción a la Filosofía* (1.ª reimp.).
8. José Ignacio Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval.*
9. Angel Luis González: *Teología Natural.*
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea.*

En preparación:

Víctor Sanz Santacruz: *Historia de la Filosofía Moderna.*
Jacinto Choza, Jorge Vicente Arregui: *Filosofía del hombre.*